



GIORGIO AGAMBEN
SIGNATURA RERUM

Sul metodo

Bollati Boringhieri

Questo libro di Agamben è dedicato ai problemi del metodo e diviso in tre parti, corrispondenti ad altrettante riflessioni su tre spetti specifici: a) il concetto di paradigma; b) la teoria delle signature; e) la relazione fra storia e archeologia. Spunto per queste considerazioni è l'indagine sul metodo di uno studioso come Michel Foucault, sul quale Agamben dichiara di aver avuto occasione, negli ultimi anni, di apprendere molto.

Ocr e conversione a cura di Natjus

Temi

174

Giorgio Agamben

Signatura rerum

Sul metodo

Prima edizione marzo 2008

© 2008 Bollati Boringhieri editore s.r.l., Torino, corso
Vittorio Emanuele II, 86
ISBN 978-88-339-1858-7

Schema grafico della copertina di Pierluigi Cerri
[www. bollatiboringhieri. it](http://www.bollatiboringhieri.it)

Indice

Avvertenza

Signatura rerum

1. Che cos'è un paradigma?
2. Teoria delle signature
3. Archeologia filosofica

Bibliografia

Indice dei nomi

Avvertenza

Chi ha familiarità con la pratica della ricerca nelle scienze umane sa che, contrariamente all'opinione comune, la riflessione sul metodo spesso non precede, ma segue tale pratica. Si tratta, cioè, di pensieri in qualche modo ultimi o penultimi, da discutere tra amici e addetti ai lavori, e che solo una lunga consuetudine con la ricerca può legittimare.

I tre studi qui raccolti contengono le riflessioni dell'autore su tre problemi specifici di metodo: il concetto di paradigma, la teoria delle segnature e la relazione fra storia e archeologia. Se queste riflessioni si presentano ogni volta come un'indagine sul metodo di uno studioso, Michel Foucault, da cui l'autore negli ultimi anni ha avuto occasione di apprendere molto, ciò è perché uno dei principi metodologici non discussi nel libro - che l'autore deve a Walter Benjamin - è che la dottrina può essere esposta legittimamente solo nella forma dell'interpretazione. Il lettore accorto saprà fare la cernita fra ciò che, nei tre studi, deve essere riferito a Foucault, ciò che deve essere messo in conto dell'autore e ciò che vale per entrambi. Contrariamente all'opinione comune, il metodo condivide, infatti, con la logica l'impossibilità di essere del tutto separato dal contesto in cui opera. Non esiste un metodo valido in ogni ambito, così come non esiste una logica che possa prescindere dai suoi oggetti.

Secondo un altro principio metodologico - anche questo non discusso nel libro - di cui l'autore fa spesso uso, l'elemento genuinamente filosofico in ogni opera, sia essa opera d'arte, di scienza o di pensiero, è la sua capacità di essere sviluppata, che Feuerbach definiva *Entwicklungsfähigkeit*. Proprio quando si segue un tale principio, la differenza fra ciò che spetta all'autore dell'opera e ciò che va attribuito a colui che la

interpreta e sviluppa diventa altrettanto essenziale quanto difficile da afferrare. L'autore ha pertanto preferito rischiare di attribuire a testi altrui ciò che andava elaborando a partire da essi, piuttosto che correre il rischio inverso e appropriarsi di pensieri o percorsi di ricerca che non gli appartenevano.

Del resto, ogni ricerca nelle scienze umane - e quindi anche la presente riflessione sul metodo - dovrebbe implicare una cautela archeologica, cioè regredire nel proprio percorso fino al punto in cui qualcosa è rimasto oscuro e non tematizzato. Solo un pensiero che non nasconde il proprio non-detto, ma incessantemente lo riprende e lo svolge può, eventualmente, pretendere all'originalità.

Signatura rerum

1. Che cos'è un paradigma?

1. Nelle mie ricerche mi è accaduto di analizzare delle figure - l' *homo sacere* il musulmano, lo stato di eccezione e il campo di concentramento - che sono certamente, anche se in misura diversa, fenomeni storici positivi, ma che, in esse, erano trattati come paradigmi, la cui funzione era di costituire e rendere intellegibile un intero e più vasto contesto storico-problematico. Poiché ciò ha dato luogo a equivoci, in particolare in coloro che - con più o meno buona fede - hanno creduto che io intendessi offrire tesi o ricostruzioni di carattere meramente storiografico, sarà opportuno soffermarsi qui sul senso e sulla funzione dell'uso di paradigmi nella filosofia e nelle scienze umane.

Michel Foucault si serve più volte nei suoi scritti dell'espressione «paradigma», senza tuttavia mai definirla con precisione. D'altra parte, tanto nell' *Archéologie du savoir* che negli scritti successivi, egli designa gli oggetti delle sue ricerche - per distinguerli da quelli delle discipline storiche - con i termini «positività», «problematizzazioni», «dispositivi», «formazioni discorsive» e, più generalmente, «saperi». Nella lezione tenuta nel maggio 1978 alla Société française de philosophie, egli definisce in questo modo che cosa si debba intendere per «sapere»: «la parola "sapere" indica tutte le procedure e tutti gli effetti di conoscenza che un campo specifico è disposto a un dato momento ad accettare» e, per mostrarne il necessario rapporto col concetto di potere, aggiunge subito dopo:

non si può infatti configurare un elemento di sapere se, da un lato, esso non è conforme a un insieme di regole e costrizioni proprie di un certo tipo di discorso scientifico a una data epoca e se, d'altro canto, non è dotato degli effetti di coercizione tipici di ciò che è convalidato come scientifico, o

semplicemente razionale o comunemente ammesso. (Foucault 1994, III, 54-55)

L'analogia fra questi concetti e ciò che Thomas S. Kuhn, nel suo libro *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) chiama «paradigma scientifico» è stata già osservata. Anche se Foucault non ha tematizzato il funzionamento dei paradigmi, secondo Dreyfus e Rabinow «appare chiaro che il suo lavoro segue un orientamento che mette in opera queste nozioni... Il suo metodo consiste nel descrivere i discorsi come articolazioni storiche di un paradigma e il suo modo di concepire l'analisi implica che egli isoli e descriva i paradigmi sociali e le loro applicazioni concrete» (Dreyfus e Rabinow, 285).

Tuttavia Foucault - che dichiara di aver letto il libro di Kuhn, «ammirevole e definitivo», soltanto dopo aver finito *Les Mots et les choses* (Foucault 1994, II, 239-40) - non si riferisce praticamente mai ad esso nelle sue ricerche e, nell'introduzione all'edizione americana di Canguilhem (1978), sembra anzi prenderne le distanze:

essa (la norma) non può essere identificata con una struttura teorica o un paradigma attuale, poiché la verità scientifica di oggi non ne è che un episodio, o tutt'al più il termine provvisorio. Non è facendo leva su una «scienza normale» nel senso di T. S. Kuhn che ci si può rivolgere al passato e tracciarne efficacemente la storia; è ritrovandone il processo «normato», di cui il sapere attuale non è che un momento, (*ibid.*, III, 436-37)

Occorrerà pertanto verificare innanzi tutto se l'analogia fra i due metodi non corrisponda invece a problemi, strategie e livelli di ricerca differenti e se il «paradigma» dell'archeologia foucaultiana non sia semplicemente omonimo di quello che segna, secondo Kuhn, il prodursi delle rivoluzioni scientifiche.

2. Kuhn riconosce di aver usato il concetto di paradigma in due sensi diversi (Kuhn, 212). Nel primo - al quale egli propone di sostituire il termine «matrice disciplinare» - il paradigma designa ciò che i membri di una certa comunità

scientifica possiedono in comune, cioè l'insieme delle tecniche, dei modelli e dei valori a cui i membri della comunità più o meno consapevolmente aderiscono. Nel secondo senso, il paradigma è un singolo elemento di quest'insieme - i *Principia* di Newton o l' *Almagesto* di Tolomeo - che, fungendo da esempio comune, si sostituisce alle regole esplicite e permette di definire una particolare e coerente tradizione di ricerca.

Sviluppando il concetto di *Denkstil* in Fleck, che definisce ciò che è pertinente o non pertinente all'interno di un *Denkkollectiv*, si tratta, per Kuhn, di esaminare attraverso il paradigma ciò che rende possibile la costituzione di una scienza normale, in grado, cioè, di determinare i problemi che la comunità deve considerare scientifici e quelli che tali non sono. Scienza normale non significa, in questo senso, una scienza governata da un sistema preciso e coerente di regole: al contrario, se le regole derivano, per Kuhn, dai paradigmi, i paradigmi «possono determinare la scienza normale» anche in assenza di regole (*ibid.*, 70). E' questo il secondo significato del concetto di paradigma, che Kuhn considera «il più nuovo» e profondo (*ibid.*, 226): il paradigma è semplicemente un esempio, un caso singolo che, attraverso la sua ripetibilità, acquista la capacità di modellare tacitamente il comportamento e le pratiche di ricerca degli scienziati. All'impero della regola come canone di scientificità subentra così quello del paradigma, alla logica universale della legge, quella specifica e singolare dell'esempio. E quando un vecchio paradigma è sostituito da uno nuovo, con esso incompatibile, si produce ciò che Kuhn chiama una rivoluzione scientifica.

3. Uno degli orientamenti più costanti della ricerca di Foucault è l'abbandono dell'approccio tradizionale al problema del potere, fondato su modelli giuridici e istituzionali e su categorie universali (il diritto, lo Stato, la teoria della sovranità), in favore di un'analisi dei dispositivi concreti attraverso i quali il potere penetra nei corpi stessi dei sudditi e governa le loro forme di vita. L'analogia coi paradigmi kuhniani sembra trovare, in ciò, una conferma importante. Come Kuhn mette da parte l'individuazione e l'esame delle regole che costituiscono una scienza normale, per concentrarsi

sui paradigmi che determinano il comportamento degli scienziati, così Foucault revoca in questione il primato tradizionale dei modelli giuridici della teoria del potere, per far emergere in primo piano le molteplici discipline e le tecniche politiche attraverso cui lo Stato integra al suo interno la cura della vita degli individui. E come Kuhn separa la scienza normale dal sistema delle regole che la definisce, così Foucault distingue più volte la «normalizzazione», che caratterizza il potere disciplinare, dalla sistematica giuridica delle procedure legali.

Se la prossimità fra i due metodi sembra indubbia, tanto più enigmatici sono non soltanto il silenzio di Foucault su Kuhn, ma anche la cura con cui, *nell' Archeologie du savoir*, egli sembra evitare lo stesso termine «paradigma». Certo le ragioni di questo silenzio possono essere personali. Nella citata replica a George Steiner, che gli rimproverava di non aver citato il nome di Kuhn, Foucault, dopo aver spiegato di aver letto il libro di Kuhn solo dopo la redazione di *Les Mots et les choses*, precisa: «quindi non ho citato Kuhn, ma lo storico della scienza che ha plasmato e ispirato il suo pensiero; Georges Canguilhem» (Foucault 1994, II, 240). Una tale affermazione è a dir poco sorprendente, perché Kuhn, che pure dichiara nella prefazione il suo debito verso due epistemologi francesi, Alexandre Koyré ed Emile Meyerson, non nomina mai Canguilhem nel suo libro. Poiché Foucault non può certo aver formulato alla leggera la sua affermazione, è possibile - dato lo stretto rapporto che lo legava a Canguilhem - che egli abbia voluto restituire a Kuhn la sua scortesia. Ma, per quanto Foucault non fosse insensibile a motivazioni personali, è certo che le ragioni del suo silenzio non possono essere soltanto di quest'ordine.

4. Una lettura più attenta degli scritti foucaultiani mostra, infatti, che, pur senza nominare l'epistemologo americano, egli fa in più occasioni i conti con la sua nozione di paradigma. Così nell'intervista del 1976 ad Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino, Foucault oppone esplicitamente, a proposito della nozione di discontinuità, i «regimi discorsivi» di cui egli si occupa ai paradigmi:

Non è dunque un cambiamento di contenuto (confutazione di vecchi errori, scoperta di nuove verità), non è nemmeno un'alterazione della forma teorica (rinnovamento del paradigma, modificazione degli insiemi sistematici); ciò che è in questione, è quel che *governa* [*régit*] gli enunciati e il modo in cui si *governano* [*régissent*] gli uni gli altri per costituire un insieme di proporzioni scientificamente accettabili e suscettibili di conseguenza di essere verificate o invalidate attraverso procedimenti scientifici. Problema insomma di regime [*régime*], di politica dell'enunciato scientifico. A questo livello, si tratta di sapere non qual è il potere che pesa dall'esterno sulla scienza, ma quali effetti di potere circolano fra gli enunciati scientifici; qual è in qualche modo il loro regime interno di potere; e come e perché, in certi momenti, essi si modificano in modo globale, (*ibid.*, III, 143-44)

Poche righe dopo, riferendosi a *Les Mots et les choses*, la distanza fra regime discorsivo (fenomeno genuinamente politico) e paradigma (criterio di verità scientifica) è ulteriormente ribadita:

Ciò che mancava al mio lavoro, era questo problema del regime discorsivo, degli effetti di potere propri al gioco enunciativo. Li confondevo troppo colla sistematicità, la forma teorica o qualcosa come il paradigma, (Foucault 1994, III, 144)

Foucault ha dunque sentito a un certo punto con fin troppa forza la prossimità del paradigma kuhniano - ma essa non era tanto l'effetto di un'affinità reale, quanto il frutto di una confusione. Decisivo è stato per lui lo spostamento del paradigma dall'epistemologia alla politica, la sua dislocazione sul piano di una politica degli enunciati e dei regimi discorsivi, in cui in questione non è più una «alterazione della forma teorica» quanto piuttosto il «regime interno di potere» che determina il modo in cui gli enunciati « si governano gli uni gli altri per costituire un insieme».

Una lettura dell'*Archéologie du savoir* in questa prospettiva mostra che già nel 1969 Foucault - pur senza nominarli esplicitamente - sembra voler consapevolmente distinguere il

tema delle sue ricerche dai paradigmi kuhniani. Le formazioni discorsive di cui egli si occupa non definiscono

lo stato delle conoscenze in un determinato momento: esse non costituiscono il bilancio di ciò che, già a partire da quel momento, aveva potuto essere dimostrato e assumere lo statuto di acquisizione definitiva, il bilancio di ciò che, in compenso, era accettato senza prova né dimostrazione sufficiente, o di ciò che era ammesso per credenza comune o richiesto dalla forza dell'immaginazione. Analizzare le positività significa mostrare secondo quali regole una pratica discorsiva può formare dei gruppi di oggetti, degli insiemi di enunciazioni, dei giochi di concetti, delle serie di scelte teoriche. (Foucault 1969, 236-37)

Poco più sotto, Foucault descrive qualcosa che sembra corrispondere ai paradigmi kuhniani, ma che egli preferisce chiamare «figure epistemologiche» o «soglie di epistemologizzazione» :

Quando, nel gioco di una formazione discorsiva, un insieme di enunciati acquisisce risalto, pretende di far valere (anche senza riuscirci) delle norme di verifica e di coerenza ed esercita, nei confronti del sapere, una funzione dominante (di modello, di critica o di verifica), si dirà che la formazione discorsiva raggiunge una *soglia di epistemologizzazione*. Quando la figura epistemologica così disegnata obbedisce a un certo numero di criteri formali ... (Foucault 1969, 243-44)

Il mutamento terminologico non è soltanto formale: in modo del tutto coerente con le premesse dell' *Archeologie*, Foucault sposta l'attenzione dai criteri che permettono la costituzione di una scienza normale rispetto a dei soggetti (1 membri di una comunità scientifica) al puro darsi di «insiemi di enunciati» e di «figure», indipendentemente da ogni riferimento a dei soggetti («un insieme di enunciati acquisisce risalto», «la figura ... così disegnata»). E quando, a proposito dei diversi tipi di storia delle scienze, egli definisce il proprio concetto di *episteme*, non si tratta, ancora una volta, di individuare qualcosa come una visione del mondo o una

struttura di pensiero che impone a dei soggetti norme e postulati comuni, Episteme è, piuttosto, «l'insieme delle relazioni in grado di unire, in una data epoca, le pratiche discorsive che danno luogo a delle figure epistemologiche, a delle scienze, talora a dei sistemi formalizzati» (*ibid.*, 250). Essa non definisce, come il paradigma kuhniano, ciò che si può sapere in una certa epoca, ma ciò che è implicito nel fatto che un certo discorso o una certa figura epistemologica si diano: «nell'enigma del discorso scientifico, ciò che essa mette in gioco non è il suo diritto a essere una scienza, è il fatto di esistere» (*ibid.*, 251).

L'*Archéologie du savoir* è stata letta come un manifesto del discontinuismo storiografico. Che questa definizione - che Foucault contesta più volte - sia o meno esatta, è certo che, nel libro, egli sembra interessarsi soprattutto a ciò che permette di costituire, malgrado tutto, dei contesti e degli insiemi, all'esistenza positiva di «figure» e di serie. Solo che questi contesti si producono secondo un modello epistemologico del tutto peculiare, che non coincide né con quelli comunemente ammessi nella ricerca storica, né coi paradigmi kuhniani, e che si tratterà pertanto di identificare.

5. Sia il panoptismo, così com'è analizzato nella terza parte di *Surveiller et punir*. Si tratta, innanzi tutto, di un fenomeno storico singolare, il *panopticon*, modello architettonico che Jeremy Bentham pubblica a Dublino nel 1791 col titolo *Panopticon, or The Inspection-house. Containing the Idea of a New Principle of Construction, Applicable to Any Sort of Establishment, in which Persons of Any Description Are to Be Kept under Inspection...* Foucault ne ricorda i caratteri essenziali:

Il principio è noto; alla periferia una costruzione ad anello; al centro, una torre tagliata da larghe finestre che si aprono verso la faccia interna dell'anello; la costruzione periferica è divisa in celle, che occupano ciascuna tutto lo spessore della costruzione; esse hanno due finestre, una verso l'interno, corrispondente alla finestra della torre; l'altra verso l'esterno, permette alla luce di attraversare la cella da parte a parte. Basta allora mettere un sorvegliante nella torre centrale, ed in

ogni cella rinchiodare un pazzo, un ammalato, un condannato, un operaio o uno scolaro. Per effetto del controllo, si possono cogliere dalla torre, stagliantisi esattamente, le piccole silhouettes prigioniere nelle celle della periferia. Tante gabbie, altrettanti piccoli teatri... (Foucault 1975, 218)

Ma il *panopticon* è, insieme, un «modello generalizzabile di funzionamento» (*ibid.*, 223), «panoptismo», appunto, cioè «principio di un insieme» e «modalità panottica del potere» (*ibid.*, 241). Come tale, esso è una «figura di tecnologia politica che si può e si deve distaccare da ogni uso specifico» (*ibid.*, 224), non è soltanto un «edificio onirico», ma il «diagramma di un meccanismo di potere ricondotto alla sua forma ideale» (*ibid.*). Esso funziona, in breve, come un paradigma in senso proprio: un oggetto singolare che, valendo per tutti gli altri della stessa classe, definisce l'intelligibilità dell'insieme di cui fa parte e che, nello stesso tempo, costituisce. Chi ha letto *Surveiller et punir* sa bene come, situato alla fine della sezione sulle discipline, il *panopticon* svolga una funzione strategica decisiva per la comprensione della modalità disciplinare del potere e come esso diventi qualcosa come la figura epistemologica che, definendo l'universo disciplinare della modernità, segna insieme la soglia attraverso la quale esso trapassa nelle società di controllo.

Non si tratta, nell'opera di Foucault, di un caso isolato; si può dire, al contrario, che il paradigma definisca, in questo senso, il metodo foucaultiano nel suo gesto più caratteristico. Il *grand enfermement*, la confessione, l'inchiesta, l'esame, la cura di sé: altrettanti fenomeni storici singolari che sono trattati - e questo costituisce la specificità della ricerca di Foucault rispetto alla storiografia - come paradigmi che decidono di un più ampio contesto problematico che, insieme, costituiscono e rendono intelligibile.

E' stato osservato che Foucault ha mostrato la pertinenza dei contesti prodotti da campi metaforici rispetto a quelli creati attraverso cesure meramente cronologiche (Milo, 236). Seguendo un orientamento già presente in opere come *Les Rois thaumaturges* di Marc Bloch, *The King's Two Bodies* di Ernst Kantorowicz o *Le Problème de l'incroyance* di Lucien Febvre, Foucault avrebbe affrancato la storiografia dal dominio

esclusivo dei contesti metonimici (il xviii secolo, la Francia meridionale) per restituire il primato ai contesti metaforici. L'osservazione è corretta solo a patto di precisare che, almeno per Foucault, non di metafore si tratta, ma di paradigmi nel senso che si è visto, che non obbediscono alla logica del trasporto metaforico di un significato, ma a quella analogica dell'esempio. Non abbiamo qui a che fare con un significante, che viene esteso a designare fenomeni eterogenei in virtù di una stessa struttura semantica; più simile all'allegoria che alla metafora, il paradigma è un caso singolo che viene isolato dal contesto di cui fa parte, soltanto nella misura in cui esso, esibendo la propria singolarità, rende intellegibile un nuovo insieme, la cui omogeneità è esso stesso a costituire. Fare un esempio è, cioè, un atto complesso, che suppone che il termine che funge da paradigma sia disattivato dal suo uso normale, non per essere spostato in un altro ambito, ma, al contrario, per mostrare il canone di quell'uso, che non è possibile esibire in altro modo.

Festo ci informa che i latini distinguevano *exemplar* da *exemplum*: il primo, che si apprezza con i sensi (*oculis conspicitur*), indica ciò che dobbiamo imitare (*exemplar est quod simile faciamus*); il secondo esige invece una valutazione più complessa (non solo sensibile: *animo aestimatur*) e ha un significato soprattutto morale e intellettuale. Il paradigma foucaultiano è le due cose insieme: non soltanto esemplare e modello, che impone la costituzione di una scienza normale, ma anche e soprattutto *exemplum*, che permette di riunire degli enunciati e delle pratiche discorsive in un nuovo insieme intellegibile e in un nuovo contesto problematico.

6. Il *locus classicus* di un'epistemologia dell'esempio è negli *Analitica priora*. Qui Aristotele distingue il procedimento per paradigmi dall'induzione e dalla deduzione. «E' chiaro», egli scrive, «che il paradigma non funziona come una parte rispetto al tutto [*hos méros pros hólon*], né come un tutto rispetto alla parte [*hös hólon pros méros*], ma come parte rispetto alla parte [*hös méros pros méros*], qualora entrambi siano sotto lo stesso, ma uno sia più conosciuto dell'altro» (*Analitica priora*, 69 a, 13-T4). Mentre l'induzione procede, cioè, dal particolare

all'universale e la deduzione dall'universale al particolare, ciò che definisce il paradigma è una terza e paradossale specie di movimento, che va dal particolare al particolare. L'esempio costituisce una forma peculiare di conoscenza che non procede articolando universale e particolare, ma sembra dimorare sul piano di questo. La trattazione aristotelica del paradigma non va al di là di queste corsive osservazioni e lo statuto di una conoscenza che resta nel particolare non viene ulteriormente interrogata. Non soltanto Aristotele sembra ritenere che il genere comune preesista ai particolari, ma anche lo statuto di «maggiore conoscibilità» (*gnòrìmòteron*) che compete all'esempio resta indefinito.

Lo statuto epistemologico del paradigma diventa perspicuo solo se, radicalizzando la tesi di Aristotele, si comprende che esso revoca in questione l'opposizione dicotomica fra il particolare e l'universale che siamo abituati a considerare inseparabile dai procedimenti conoscitivi e ci presenta una singolarità che non si lascia ridurre ad alcuno dei due termini della dicotomia. Il regime del suo discorso non è la logica, ma l'analogia, di cui Enzo Melandri, in un libro ormai classico, ha ricostruito la teoria. E l'*anàlogon*, che esso produce, non è né particolare né generale. Di qui il suo speciale valore, che si tratta di capire.

7. In *La linea e il circolo*, Melandri ha mostrato che l'analogia si oppone al principio dicotomico che domina la logica occidentale. Contro l'alternativa drastica «o A o B», che esclude il terzo, essa fa valere ogni volta il suo *tertium datur*, il suo ostinato «né A né B». L'analogia interviene, cioè, nelle dicotomie logiche (particolare/universale; forma/contenuto; legalità/esemplarità ecc.) non per comporle in una sintesi superiore, ma per trasformarle in un campo di forza percorso da tensioni polari, in cui, proprio come avviene in un campo elettromagnetico, esse perdono la loro identità sostanziale. Ma in che senso e in che modo si dà qui un terzo? Certamente non come un termine omogeneo ai primi due, la cui identità potrebbe a sua volta essere definita da una logica binaria. E' solo dal punto di vista della dicotomia che l'analogo (o il paradigma) può apparire come un *tertium comparationis*. Il

terzo analogico si attesta qui innanzi tutto attraverso la deidentificazione e la neutralizzazione dei primi due, che diventano ora indiscernibili. Il terzo è questa indiscernibilità, e se si cerca di afferrarlo attraverso cesure bivalenti ci si urta necessariamente a un indecidibile. In questo senso è impossibile separare chiaramente in un esempio la sua paradigmaticità, il suo valere per tutti, dal suo essere un caso singolo fra gli altri. Come in un campo magnetico, non abbiamo a che fare con grandezze estensive e scalari, ma con intensità vettoriali,

8. Forse da nessuna parte il rapporto paradossale del paradigma alla generalità è espresso con altrettanta forza come nel passo della *Kritik der Urtheilskraft* in cui Kant pensa la necessità del giudizio estetico nella forma di un esempio, di cui è impossibile dare la regola:

Questa necessità è di una specie particolare: non è una oggettiva necessità teoretica, in cui si può pensare a priori che ciascuno proverà quel certo piacere all'oggetto che ho chiamato bello; non è nemmeno una necessità pratica, in cui questo piacere è la conseguenza necessaria di un puro volere razionale, che funge da regola a un essere che agisce liberamente, e che non significa altro, se non che si deve assolutamente agire in quel certo modo. Come necessità che viene pensata in un giudizio estetico, essa può essere definita solo in forma di esempio [*exemplamck*] cioè come la necessità del consenso di tutti a un giudizio, che può essere visto come l'esempio [*Beispiel*] di una regola generale, che non è possibile allegare [*angeben*]. (Kant 1974a, 155-56)

Come il giudizio estetico secondo Kant, il paradigma presuppone in realtà l'impossibilità della regola; ma se questa manca o è informulabile, da dove potrà l'esempio trarre il suo valore probativo? E come è possibile fornire gli esempi di una regola inassegnabile?

L'aporia si risolve solo se si comprende che il paradigma implica l'abbandono senza riserve della coppia particolare-generale come modello dell'inferenza logica. La regola (se di

regola si può qui ancora parlare) non è una generalità che preesiste ai singoli casi e si applica ad essi, né qualcosa che risulta dall'enumerazione esaustiva dei casi particolari. Piuttosto è la sola esibizione del caso paradigmatico a costituire una regola, che, come tale, non può essere né applicata né enunciata.

9. Chi ha familiarità con la storia degli ordini monastici sa che, almeno nei primi secoli, è difficile comprendere lo statuto di ciò che i documenti chiamano «regola». Nelle attestazioni più antiche, regola significa semplice-mente *conversatio fratrum*, il modo di vita dei monaci di un determinato monastero. Essa si identifica spesso col modo di vita del fondatore, considerato come *forma vitae*, cioè come esempio da seguire; e la vita del fondatore è a sua volta la sequela della vita di Gesù come è narrata nei Vangeli. Con il progressivo sviluppo degli ordini monastici e la crescente necessità di un controllo da parte della Curia romana, il termine *régula* assume sempre più il significato di un testo scritto, che si conserva nel monastero e deve essere preventivamente letto a colui che, abbracciando la vita monastica, accetta di sottomettersi alle prescrizioni e ai divieti che esso contiene. Ma, almeno fino a san Benedetto, la regola non è una norma generale, ma soltanto la comunità di vita (il «cenobio», *koinós bios*) che risulta da un esempio e in cui la vita di ciascun monaco tende al limite a diventare paradigmatica, a costituirsi come *forma vitae*.

Ciò significa che, unendo le considerazioni di Aristotele con quelle di Kant, possiamo dire che il paradigma implica un movimento che va dalla singolarità alla singolarità e che, senza uscire da questa, trasforma ogni singolo caso in *esemplare* di una regola generale che non è mai possibile formulare a priori.

10. Nel 1947, Victor Goldschmidt - un autore che Foucault mostra di conoscere e apprezzare - pubblica *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*. Come spesso negli scritti di questo geniale storico della filosofia, l'esame di un problema in apparenza marginale - l'uso dell'esempio nei dialoghi platonici

- getta una nuova luce su tutto il pensiero di Platone e, in particolare, sul rapporto fra le idee e il sensibile, di cui il paradigma si rivela essere l'espressione tecnica. Già Georges Rodier aveva osservato che, nei dialoghi, a volte, le idee fungono da paradigma per le cose sensibili, ma, altre volte, sono i sensibili a presentarsi come paradigmi delle idee. Se, nell'*Eutifrone*, l'idea della pietà è, in questo senso, ciò che viene usato come paradigma per la comprensione dei sensibili corrispondenti, nel *Politico*, invece, è un paradigma sensibile - la tessitura - a condurre alla comprensione delle idee. Per spiegare come un esempio possa produrre conoscenza, Platone introduce qui come «paradigma per il paradigma» l'esempio delle sillabe che i bambini riescono a riconoscere in parole diverse.

Si genera un paradigma quando un ente, che si trova in qualcosa di altro e di separato [*diespasménōi* - ma il termine greco significa «strappato, lacerato»] in un altro, viene giudicato correttamente e riconosciuto come lo stesso e, ricongiunto insieme, produce rispetto a ciascuno come a entrambi una opinione unica e vera. (*Politico*, 278 c)

Commentando questa definizione, Goldschmidt mostra che sembra qui esservi una struttura paradossale, insieme sensibile e mentale, che egli chiama «forma-elemento» (Goldschmidt, 53). In altre parole, il paradigma, pur essendo un fenomeno singolare sensibile, contiene in qualche modo l'*eidos*, la forma stessa che si tratta di definire. Esso è, cioè, non un semplice elemento sensibile presente in due luoghi diversi, ma qualcosa come un rapporto tra il sensibile e il mentale, l'elemento e la forma («l'elemento paradigmatico è esso stesso un rapporto»: *ibid.*, 77). Come nella reminiscenza - che Platone usa spesso come paradigma della conoscenza - un fenomeno sensibile viene messo in una relazione non-sensibile con se stesso e, in questo modo, ri-conosciuto nell'altro, così, nel paradigma, non si tratta semplicemente di constatare una certa somiglianza sensibile, ma di produrla attraverso un'operazione. Per questo il paradigma non è mai già dato, ma si genera e produce (*paradeigmatos ... génesis: Politico*, 278 c, 4; *paradeigmata ... gignómena: ibid.*, 278 b, 5) attraverso un «porre accanto», un

«congiungere insieme» e, soprattutto, un «mostrare» e un «esporre» (*parabállontas ... paratithémena ... endeiknynai... deichthéi... deichthénta: ibid.*). La relazione paradigmatica non corre, cioè, semplicemente fra i singoli oggetti sensibili, né fra questi e una regola generale, ma, innanzi tutto, fra la singolarità (che diventa così paradigma) e la sua esposizione (cioè la sua intellegibilità).

11. Consideriamo il caso, relativamente semplice, dell'esempio grammaticale. La grammatica si costituisce e può enunciare le sue regole solo attraverso una pratica paradigmatica, attraverso l'esibizione di esempi linguistici. Ma qual è l'uso della lingua che definisce la pratica grammaticale? Come si produce un esempio grammaticale? Prendiamo il caso dei paradigmi che, nelle grammatiche latine, danno conto della declinazione dei sostantivi. Il termine *rosa*, attraverso la sua esibizione paradigmatica (*rosa, ros-ae, ros-ae, ros-am...*), viene sospeso dal suo uso normale e dal suo carattere denotativo e, in questo modo, rende possibile la costituzione e l'intellegibilità dell'insieme «nome femminile della prima declinazione», di cui è, insieme, membro e paradigma. Essenziale è, qui, la sospensione della referenza e dell'uso normale. Se, per spiegare la regola che definisce la classe dei performativi, il linguista proferisce l'esempio «io giuro», è chiaro che questo sintagma non dev'essere inteso come il proferimento di un giuramento reale. Per potere fungere da esempio, il sintagma dev'essere, cioè, sospeso dalla sua funzione normale e, tuttavia, è proprio attraverso questo non-funzionamento e questa sospensione, che esso può mostrare come il sintagma funzioni, può permettere la formulazione della regola. Se ci si chiede, ora, se la regola si applica all'esempio, la risposta non è facile: l'esempio è, infatti, escluso dalla regola non perché non faccia parte del caso normale, ma, al contrario, perché esibisce la sua appartenenza ad esso. In questo senso, l'esempio è l'inverso simmetrico dell'eccezione: mentre questa è inclusa attraverso la sua esclusione, l'esempio è escluso attraverso l'esibizione della sua inclusione. Ma, in questo modo, esso, secondo il significato etimologico del termine greco, mostra accanto a sé (*para-deiknytni*) la propria

intellegibilità e, insieme, quella della classe che costituisce.

12. In Platone, il paradigma ha il suo luogo nella dialettica che, articolando la relazione fra l'ordine intellegibile e quello sensibile, rende possibile la conoscenza. « La relazione fra questi due ordini può essere concepita in due modi: come un rapporto di somiglianza (fra copia e modello) o come un rapporto di proporzione » (Goldschmidt, 84). A ciascuna di queste concezioni corrisponde, secondo Goldschmidt, un particolare procedimento dialettico: alla prima, la reminiscenza (che Platone definisce nel *Menone* e nel *Teeteto*), alla seconda il paradigma, di cui è questione soprattutto nel *Sofista* e nel *Politico*. E' il senso e la funzione specifica del paradigma nella dialettica che si tratta ora, proseguendo le analisi di Goldschmidt, di comprendere. Tutta l'ardua trattazione del metodo dialettico nel VI libro della *Repubblica* (509 d-511 e) diventa trasparente se la si intende come un'esposizione del metodo paradigmatico. Nella produzione della scienza, Platone distingue qui due stadi o momenti, rappresentati come due segmenti continui su una linea retta. Il primo, che definisce il procedimento «della geometria, del calcolo e di coloro che praticano le scienze di questo genere», fonda le sue ricerche a partire da ipotesi, cioè presupponendo (questo è il senso del termine greco *hypóthesis*, da *hypotithemi*, «pongo sotto come base») dei dati che vengono trattati come principi noti, della cui evidenza non occorre rendere conto. Il secondo, invece, che è quello proprio della dialettica,

tratta le ipotesi non come principi [*archàì*] ma propriamente come ipotesi, cioè come gradini e impulsi, per andare fino al non presupposto (*anypótheton*) verso il principio di tutto e, una volta toccato questo, discendere fino alla fine, tenendosi stretto alle cose che stanno strette a questo, senza assolutamente servirsi del sensibile, ma delle idee stesse attraverso le idee verso le idee e finendo alle idee. (*Repubblica*, VI, 511 b, 2 -c, I)

Che significa trattare le ipotesi (i presupposti) come ipotesi e non come principi? Che cos'è un'ipotesi non presupposta, ma

esposta come tale? Se si ricorda che la conoscibilità del paradigma non è mai presupposta, ma che, al contrario, la sua prestazione specifica consiste nel sospendere e disattivare la sua datità empirica per esibire soltanto una intellegibilità, allora trattare le ipotesi come ipotesi significherà trattarle come paradigmi.

Qui l'aporia, osservata tanto da Aristotele che dai moderni, secondo cui in Platone l'idea è paradigma del sensibile e il sensibile paradigma delle idee, trova la sua soluzione. L'idea non è un altro ente presupposto al sensibile né coincide con questo: è il sensibile considerato come paradigma, cioè nel medio della sua intelligibilità. Per questo Platone può affermare che anche la dialettica, come le tecniche, parte da ipotesi (*ex hypothéseos iouša: Repubblica*, VI, 510 b, 9), ma che, a differenza di queste, prende le ipotesi come ipotesi e non come principi, cioè le usa come paradigmi. Il non-ipotetico, cui la dialettica accede, è aperto innanzi tutto dall'uso paradigmatico del sensibile, E' in questo senso che va inteso il passo successivo in cui il metodo dialettico è definito dal «togliere le ipotesi» («solo il metodo dialettico, togliendo le ipotesi [*tas hypothéseis anairoùsa*] raggiunge il principio stesso»: *ibid.*, VII, 533 c, 6). *Anairèò* come il suo corrispondente latino *tollere* (e il tedesco *aufheben*, che Hegel, ispirandosi ad essi, poneva al centro della sua dialettica) significa tanto «prendere, assumere», che «togliere, eliminare»; ciò che funge da paradigma è, come abbiamo visto, sottratto al suo uso normale e, insieme, esposto come tale. Il non-ipotetico è ciò che si dischiude nel punto in cui si «tolgono» - cioè, si assumono ed eliminano a un tempo -le ipotesi. L'intellegibilità, in cui la dialettica si muove nella sua «discesa verso la fine», è l'intellegibilità paradigmatica del sensibile.

13. Solo nella prospettiva del metodo paradigmatico il circolo ermeneutico che definisce il procedimento conoscitivo delle scienze umane acquista il suo senso proprio. Prima di Schleiermacher, già Friedrich Ast aveva osservato come nelle scienze filologiche la conoscenza del singolo fenomeno presuppone la conoscenza dell'insieme e, viceversa, la conoscenza dell'insieme quella dei singoli fenomeni.

Fondando, in *Sein und Zeit*, questo circolo ermeneutico nella precomprensione come struttura anticipatrice esistenziale del *Dasein*, Heidegger aveva tolto le scienze umane dall'imbarazzo, garantendo anzi il carattere «più originale» della loro conoscenza. Da allora, il motto secondo cui «l'importante non sta nell'uscir fuori dal circolo, ma nell'entrarvi dentro nel modo giusto» (Heidegger, 153) è diventato la formula magica che permetteva al ricercatore di trasformare in virtuoso il circolo vizioso.

La garanzia era, però, meno rassicurante di come sembrava a prima vista. Se l'attività dell'interprete è sempre già anticipata da una precomprensione che gli sfugge, che cosa significa «entrare nel circolo nel modo giusto»? Heidegger aveva suggerito che si tratta di non lasciarsi mai imporre (*vorgeben*) la precomprensione «dal caso e dall'opinione comune», ma di «elaborarla a partire dalle cose stesse» [*ibid.*]. Ma ciò può solo significare - e il circolo sembra così diventare ancora più «vizioso» - che il ricercatore deve essere in grado di riconoscere nei fenomeni la segnatura di una precomprensione che dipende dalla loro stessa struttura esistenziale.

L'aporia si risolve se si considera che il circolo ermeneutico è, in realtà, un circolo paradigmatico. Non vi è, come in Ast e Schleiermacher, una dualità fra «singolo fenomeno» e «insieme»: l'insieme non risulta da altro che dall'esposizione paradigmatica dei casi singoli. E non vi è, come in Heidegger, circolarità fra un «prima» e un «dopo», precomprensione e interpretazione: nel paradigma, l'intelligibilità non precede il fenomeno, ma gli sta, per così dire, «accanto» (*para*). Secondo la definizione aristotelica, il gesto paradigmatico non va dal particolare al tutto e dal tutto al particolare, ma dal singolo al singolo.

Il fenomeno, esposto nel medio della sua conoscibilità, mostra l'insieme di cui è paradigma. E questo, rispetto ai fenomeni, non è un presupposto (una «ipotesi»): come «principio non presupposto», non sta né nel passato né nel presente, ma nella loro costellazione esemplare.

14. Fra il 1924 e il 1929, Warburg lavora al suo «atlante per immagini», che doveva chiamarsi *Mnemosyne*. Si tratta,

com'è noto, di un insieme di tavole su ciascuna delle quali è spillata una serie eterogenea di immagini (riproduzioni di opere d'arte o di manoscritti, fotografie ritagliate da giornali o fatte da lui stesso ecc.) che si riferivano spesso a un tema unico che egli definiva *Pathos-formel*. Sia la tavola 46, in cui è in questione la *Pathosformel* «Ninfa», la figura femminile in movimento alla cui apparizione nell'affresco di Ghirlandaio nella Cappella Tornabuoni Warburg si riferiva familiarmente col soprannome *Fraulein Schnellbring*, «signorina Portainfretta». La tavola è costituita da ventisette immagini, ciascuna delle quali è in qualche modo in relazione al tema che dà il nome all'insieme. Oltre all'affresco di Ghirlandaio, si riconoscono un rilievo romano in avorio, una sibilla dalla cattedrale di Sessa Aurunca, delle miniature da un manoscritto fiorentino del Cinquecento, un particolare da un affresco botticelliano, il tondo con la Madonna e la nascita di Giovanni il Battista di Filippo Lippi, la fotografia di una contadina di Settignano presa da Warburg stesso e così via. Come dobbiamo leggere questa tavola? Qual è la relazione che tiene insieme le singole immagini? In altre parole, dov'è la ninfa?

Un modo certamente errato di leggere la tavola sarebbe di vedere in essa qualcosa come un repertorio iconografico, in cui è in questione l'origine e la storia del tema iconografico «figura femminile in movimento». Si tratterebbe, cioè, di porre le singole immagini nella misura del possibile in ordine cronologico, seguendo la probabile relazione genetica che, legandole una all'altra, potrebbe alla fine permettere di risalire all'archetipo, alla «formula di *pathos*» da cui tutte derivano. Una lettura appena più attenta della tavola mostra che nessuna delle immagini è l'originale, così come nessuna delle immagini è semplicemente copia o ripetizione. Come, nella composizione «per formule» che Milman Parry aveva riconosciuto alla base dei poemi omerici e, più in generale, di ogni composizione orale, è impossibile distinguere fra creazione e *performance*, fra originale ed esecuzione, così le *Pathosformeln* warburghiane sono degli ibridi di archetipo e fenomeno, di primavoltità e ripetizione. Ogni fotografia è l'originale, ogni immagine costituisce l'*arche*, è, in questo senso, «arcaica»; ma la ninfa stessa non è né arcaica né contemporanea, è un indecidibile di diacronia e sincronia, unicità e molteplicità. Ma ciò significa

che la ninfa è il paradigma di cui le singole ninfe sono gli esemplari o che, più esattamente, secondo la costitutiva ambiguità della dialettica platonica, la ninfa è il paradigma delle singole immagini e le singole immagini sono i paradigmi della ninfa.

La ninfa è, cioè, un *Urphänomen*, un «fenomeno originale» nel senso di Goethe. Questo termine tecnico essenziale delle indagini goethiane sulla natura, dalla *Farbenlehre* alla *Metamorphose der Pflanzen*, che non è mai definito con chiarezza dall'autore, diventa intellegibile solo se - svolgendo il suggerimento di Elizabeth Rotten, che ne rimandava l'origine a Platone - lo si intende in senso decisamente paradigmatico. Goethe contrappone più volte il suo metodo a quello che procede per «casi particolari e rubriche generali, opinioni e ipotesi» (Goethe, II, 691). Nel saggio *Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt*, egli propone così un modello di «esperienza di specie superiore», in cui l'unificazione dei singoli fenomeni non avviene «in modo ipotetico e in forma sistematica» (*ibid.*, I, 852), ma ciascun fenomeno «si tiene in relazione con innumerevoli altri, nel modo in cui diciamo di un punto luminoso liberamente oscillante, che esso manda i suoi raggi in ogni direzione» (*ibid.*, 851-52). Come debba intendersi questa relazione singolare tra i fenomeni, è detto poche righe dopo, in un passo in cui la natura paradigmatica del procedimento è affermata al di là di ogni dubbio: «Una simile esperienza, che consiste di molte altre, è evidentemente di una specie superiore. Essa rappresenta la formula, nella quale trovano espressione innumerevoli singoli esempi» (Goethe, I, 852). «Ogni esistente», ribadisce un altro frammento, «è l'*analogon* di ogni esistente; per questo l'esistenza ci appare nello stesso tempo sempre separata e, insieme, connessa. Se si esagera l'analogia, tutto diventa identico; se la si evita, tutto si divide all'infinito» (*ibid.*, II, 706). L'*Urphänomen* come paradigma è, in questo senso, il luogo in cui l'analogia vive in perfetto equilibrio al di là dell'opposizione di generalità e particolarità. Per questo, del «fenomeno puro» Goethe scrive che «non può mai essere isolato, ma si mostra in una serie continua di apparizioni» (*ibid.*, 871); e, nelle *Maximen und Reflexionen* ne compendia la natura in una definizione che potrebbe valere allo stesso titolo

per il paradigma: «Il fenomeno originario: ideale in quanto è l'ultimo conoscibile / reale in quanto conosciuto / simbolico perché abbraccia tutti i casi: / identico in tutti i casi» (*ibid.*, 693). Benché non trapassi mai nella generalità di un'ipotesi o di una legge, l'*'Urphänomen* è, tuttavia, conoscibile; esso è, anzi, nel singolo fenomeno, l'ultimo elemento conoscibile, la sua capacità di costituirsi in paradigma. Per questo un celebre *dictum* goethiano afferma che non bisogna cercare al di là dei fenomeni: in quanto paradigmi, «essi sono la dottrina».

15. Proviamo a questo punto a fissare in forma di tesi alcuni dei tratti che, secondo la nostra analisi, definiscono il paradigma:

1) Il paradigma è una forma di conoscenza né induttiva, né deduttiva, ma analogica, che si muove dalla singolarità alla singolarità.

2) Neutralizzando la dicotomia fra il generale e il particolare, esso sostituisce alla logica dicotomica un modello analogico bipolare.

3) Il caso paradigmatico diventa tale sospendendo e, insieme, esponendo la sua appartenenza all'insieme, in modo che non è mai possibile separare in esso esemplarità e singolarità.

4) L'insieme paradigmatico non è mai presupposto ai paradigmi, ma resta immanente ad essi.

5) Non vi è, nel paradigma, un'origine o una *arche*: ogni fenomeno è l'origine, ogni immagine è arcaica.

6) La storicità del paradigma non sta né nella diacronia né nella sincronia, ma in un incrocio fra esse.

Credo che a questo punto sia chiaro che cosa significhi, nel mio caso come in quello di Foucault, lavorare attraverso paradigmi. L'*homo sacer* e il campo di concentramento, il *Muselmann* e lo stato di eccezione - come, più di recente, l'*'oikonomta* trinitaria o le acclamazioni - non sono ipotesi attraverso le quali intendessi spiegare la modernità, riconducendola a qualcosa come una causa o un'origine storica. Al contrario, come la loro stessa molteplicità avrebbe potuto lasciar intendere, si trattava ogni volta di paradigmi, il cui scopo era di rendere intellegibile una serie di fenomeni, la

cui parentela era sfuggita o poteva sfuggire allo sguardo dello storico. Certo le mie ricerche, come quelle di Foucault, hanno carattere archeologico e i fenomeni con cui esse hanno a che fare si svolgono nel tempo e implicano quindi un'attenzione ai documenti e alla diacronia che non può non seguire le leggi della filologia storica; ma l'*arche* che esse raggiungono - e questo vale, forse, per ogni ricerca storica - non è un'origine presupposta nel tempo, ma, situandosi all'incrocio di diacronia e sincronia, rende intellegibile non meno il presente del ricercatore che il passato del suo oggetto. L'archeologia è, in questo senso, sempre una paradigmologia e la capacità di riconoscere e articolare paradigmi definisce il rango del ricercatore non meno della sua abilità nell'esaminare i documenti di un archivio. Dal paradigma dipende, infatti, in ultima analisi, la possibilità di produrre all'interno dell'archivio cronologico, in sé inerte, quei *plans de clivage* (come li chiamano gli epistemologi francesi) che soli permettono di renderlo leggibile.

Se ci si chiede, infine, se la paradigmaticità risieda nelle cose o nella mente del ricercatore, la mia risposta è che la domanda non ha senso. L'intellegibilità, che è in questione nel paradigma, ha carattere ontologico, non si riferisce al rapporto cognitivo fra un soggetto e un oggetto, ma all'essere. Vi è un'ontologia paradigmatica. E non ne conosco migliore definizione di quella contenuta in una poesia di Wallace Stevens che porta il titolo *Description without place*.

It is possible that to seem - it is to be,
As the sun is something seeming and it is.

The sun is an example. What it seems
It is and in such seeming all things are.

2. Teoria delle segnature

1. Il IX libro del trattato di Paracelso *De natura rerum* s'intitola *De signatura rerum naturalium*. L'idea che tutte le cose portino un segno che manifesta e rivela le loro qualità invisibili è il nucleo originale dell'*episteme* paracelsiana. «Nulla è senza un segno» (*nichts ist on ein Zeichen*), egli scrive in *Von den natürlichen Dingen*, «poiché la natura non lascia uscire da sé nulla, in cui essa non abbia segnato ciò che in esso si trova» (Paracelso, III, 7, 131). «Non vi è nulla di esteriore, che non sia annuncio dell'interno», recita il *Liber de podagrìcis*, e attraverso i segni l'uomo può conoscere ciò che in ogni cosa è stato segnato (*ibid.*, II, 4, 25g). E se, in questo senso, «tutte le cose, erbe, semi, pietre, radici dischiudono nelle loro qualità, forme e figure [*Gestalt*] ciò che è in esse», se «vengono tutte conosciute attraverso il loro *signatum*», allora «*signatura* è la scienza attraverso cui tutto ciò che è nascosto viene trovato e senza quest'arte non si può fare nulla di profondo» (*ibid.*, III, 7, 133). Questa scienza è tuttavia, come ogni sapere, una conseguenza del peccato, perché Adamo nell'Eden era assolutamente «non-segnato» (*unbezeichnet*) e tale sarebbe rimasto se non fosse «caduto nella natura», che non «lascia nulla non-segnato».

E su questi presupposti che il *De signatura rerum naturalium* può entrare subito nel merito del problema e interrogare la natura e il numero dei «segnatori». *Signatura* non è più qui il nome di una scienza, ma l'atto stesso e l'effetto del segnare: «Se in questo libro si tratta di filosofare *de signatura rerum*, allora sarà innanzi tutto utile e conveniente precisare da dove i *signata* derivino, chi sia il loro *signator* e quanti ne esistano» (Paracelso, III, 6, 329). Tre sono i segnatori secondo Paracelso: l'uomo, l'arceo (*Archem*) e le stelle (*Astra*). I segni degli astri, che rendono possibile le profezie e i presagi, manifestano «la forza e la virtù soprannaturale» (*übernatürliche Krafft und*

Tugend) delle cose: di essi si occupano le scienze divinatorie come la geomanzia, la chiromanzia, la fisiognomica, l'idromanzia, la piromanzia, la necromanzia e l'astronomia. I mostri, come gli ermafroditi e gli androgini, di cui si occupa la divinazione, non sono che un segno impresso dagli ascendenti celesti; e, secondo Paracelso, non solo gli astri nel cielo, ma anche «le stelle nell'uomo», che «in ogni istante, insieme alle sue fantasie e immaginazioni, sorgono e tramontano nel suo animo come quelle nel firmamento superiore» (*ibid.*, 333), possono lasciare il loro segno sul corpo, come avviene nelle donne incinte, la cui *Fantasey* disegna sulla carne del feto i suoi *Monstrosische Zeichen* (*ibid.*, 332).

Allo stesso modo, la fisiognomica e la chiromanzia insegnano a decifrare nei segni che gli astri hanno impresso sul volto e sulle membra degli uomini o nelle linee delle loro mani il segreto dell'«uomo interno». La relazione fra le stelle e gli uomini non è, però, di soggezione unilaterale:

l'uomo saggio può governare e padroneggiare [*Regieren und Meystem*] la stella e non viceversa; la stella gli è sottoposta e lo deve seguire e non lui la stella. Un uomo bestiale è invece governato e dominato dalla stella a tal punto che deve seguirla come il ladro la forca, l'assassino la ruota, il pescatore il pesce, l'uccellatore l'uccello e il cacciatore la selvaggina. La causa di ciò è che egli non conosce se stesso e non sa far uso delle forze nascoste in lui; egli non sa di essere un piccolo mondo e non conosce la stella che è in lui, poiché tutto il firmamento è dentro di lui con tutte le sue forze, (*ibid.*, 334)

La relazione espressa dalla segnatura non è, cioè, una relazione causale, ma qualcosa di più complicato, che retroagisce sul segnatore e che si tratta, appunto, di capire.

2. Prima di passare all'analisi delle segnature impresse dall'Archeo sulle cose naturali, Paracelso ricorda che esiste una *Kunst Signata* che costituisce per così dire il paradigma di ogni segnatura. Questa segnatura originaria è la lingua, attraverso la quale il «primo signator», Adamo, ha imposto in ebraico alle cose i loro «giusti nomi» (*die rechten Nammen*: Paracelso, III, 6,

356). La *Kunst Signata*

insegna a dare i giusti nomi a tutte le cose. Il nostro padre Adamo conosceva perfettamente quest'arte e subito dopo la creazione ha dato a ciascun essere il suo nome particolare, a ogni animale il suo nome, a ogni albero, a ogni erba un nome diverso, a ogni radice, a ogni pietra, a ogni minerale, a ogni metallo e a ogni liquido ... e quando egli battezzava e dava il suo nome a ogni cosa, questo piaceva a Dio, perché avveniva per una giusta ragione [*aus dem rechten Grund*], non a suo arbitrio, ma secondo un'arte prestabilita, cioè l'arte signata, di cui Adamo è stato il primo *signator*. [*ibid.*]

A ogni nome che usciva in ebraico dalla bocca di Adamo, corrispondevano la natura e la virtù specifica dell'animale nominato:

E come dice: «questo è un porco, un cavallo, una vacca, un orso, un cane, una volpe, una pecora e simili», il nome mostra il porco come un animale triste e sporco; il cavallo come un animale forte e appassionato; la vacca come un animale ingordo e insaziabile; l'orso, un animale forte e invincibile; la volpe, un animale perfido e astuto; il cane, un animale infedele alla sua specie; la pecora, un animale pio e utile, incapace di nuocere, (*ibid.*)

Si suole intendere la relazione fra la segnatura e il segnato come una relazione di somiglianza, del genere di quella che, come vedremo, intercorre fra le macchie in forma di ocelli sulla corolla dell'eufrasia e gli occhi che essa ha il potere di curare. Che l'archetipo della segnatura, la *Kunst Signata* per eccellenza sia la lingua obbliga a intendere questa somiglianza non come qualcosa di fisico, ma secondo un modulo analogico e immateriale. La lingua, che custodisce l'archivio delle somiglianze immateriali, è anche lo scrigno delle segnature.

3. Il nucleo sistematico che ha determinato il successo della medicina paracelsiana nell'età rinascimentale e barocca riguarda le segnature come cifre del potere terapeutico delle

piante. Esse sono, come scriveva Henry More quasi un secolo dopo la morte di Paracelso, «i geroglifici naturali» attraverso i quali Dio ci rivela le virtù medicamentose nascoste nel mondo vegetale. Tanto più sorprendente è la loro assenza in questo aspetto nel *De signatura rerum*. Il loro posto, come esemplificazione della segnatura dell'Archeo, è occupato dalle corna del cervo e della vacca, che nelle loro ramificazioni mostrano l'età o il numero dei vitelli partoriti, o dai nodi nel cordone ombelicale di un neonato, che mostrano quanti figli la madre può ancora avere. Le opere mediche di Paracelso ne offrono, però, una ricca esemplificazione. Il *satyrion* «è formato come la vergogna dell'uomo» e questa segnatura mostra che esso può restituire all'uomo «la sua perdita virilità e la lussuria» (Paracelso, IV, 9, 584). L'eufrasia, che presenta una macchia in forma di occhio, svela in questo modo la sua capacità di guarire le malattie della vista (*ibid.*, I, 2, 234). Se la pianta detta *specula pennarum* cura il seno delle donne, ciò è perché la sua forma ricorda quella delle mammelle. I semi del melograno e i pinoli, che hanno la forma di denti, ne alleviano i dolori. Altre volte la somiglianza è metaforica: il cardo, irto di spine, lenirà i dolori acuti e pungenti; la *syderica*, sulle cui foglie si vede l'immagine di un serpente, è un antidoto contro ogni specie di avvelenamento.

Si rifletta alla particolare struttura che anche in questo caso definisce la segnatura. La relazione di segnatura, nell'eufrasia, non intercorre, come potrebbe sembrare, fra la virtù terapeutica nascosta e la macchia in forma di occhio sulla sua corolla, ma direttamente fra l'eufrasia e gli occhi. «Perché l'eufrasia cura gli occhi? Perché ha in sé l'*anatomiam oculorum*», essa «ha in sé la forma e l'immagine degli occhi, dunque diventa tutta occhio» (Paracelso, II, 4, 316). La segnatura mette la pianta in relazione con l'occhio, la disloca in esso, e solo in questo modo svela la sua virtù nascosta. La relazione non è quella fra un *signans* e un *signatum*, un significante e un significato, ma implica almeno quattro termini (la figura nella pianta - che Paracelso chiama spesso *signatum* -, la parte del corpo umano, la virtù terapeutica e la malattia), a cui si deve aggiungere come quinto il *signator*. La segnatura, che, nella teoria dei segni, dovrebbe apparire come un significante, slitta già sempre in posizione di significato,

cosicché *signum* e *signatum* si scambiano le parti e sembrano entrare in una zona di indecidibilità. In un passo del *Paragranum*, questo movimento si esprime nella relazione che porta un metallo - il ferro - a identificarsi con un pianeta (Marte), che dovrebbe essere il suo *signator*: «che cosa è dunque *ferrum*? Nient'altro che *mars*. Che cos'è *mars*? Nient'altro che *ferrum*. Ciò significa che entrambi sono *ferrum* o *mars* ... colui che conosce *mars*, conosce *ferrum* e colui che conosce *ferrum*, sa che cosa è *mars*» (*ibid.*, I, 2, no).

4. Abbiamo lasciato per ultima la trattazione che, nel *De signatura rerum*, occupa il primo posto, cioè quella delle segnature il cui *signator* è l'uomo. L'esemplificazione che Paracelso ne dà è forse il capitolo più sorprendente nella storia del concetto di segnature, anche se, prima di conoscere una provvisoria resurrezione nel pensiero di Foucault e di Melandri, esso è rimasto per secoli come una sorta di binario morto dell'episteme paracelsiana. Per poter comprendere correttamente le segnature naturali e soprannaturali, scrive Paracelso, occorre comprendere innanzi tutto quelle il cui *signator* è l'uomo. Il primo esempio è la «piccola pezza gialla» (*ein Gelbs Flecklin*) che gli ebrei portano appuntata sulla giacca o sul mantello: «Che cos'è questo se non un segno che fa sì che ciascuno lo riconosca come ebreo?» (Paracelso, III, 2, 329) Simile a questo - l'accostamento non è ironico - è il segno con cui si fanno riconoscere «sgherri o sbirri» (*Scherg oder Büttel*). E come i messaggeri portano sul mantello un'insegna, che, mentre li qualifica come messaggeri, mostra anche da dove vengono, chi li manda, e come li si debba trattare, allo stesso modo sul campo di battaglia i soldati portano fasce e segni colorati per farsi riconoscere da amici e nemici («così si può dire: questo è imperiale, questo è reale, questo è francese e così via»; *ibid.*, 330).

Decisamente più interessante è un altro gruppo di esempi, in cui il paradigma della segnature riceve un'ulteriore complicazione. Si tratta, innanzi tutto, delle «marche o segni» (*Markt und Zeichen*) con cui l'artigiano contrassegna i suoi lavori «affinché ciascuno possa riconoscere chi ha fatto l'opera». Qui la segnature mostra la sua probabile connessione

etimologica con l'atto di firmare un documento, evidente in quelle lingue, come il francese e l'inglese, in cui firma si dice, appunto, *signature* (*signature*, in diritto canonico, erano i rescritti concessi dal papa attraverso la semplice apposizione della firma sul documento). Ma *signare* significa in latino anche «coniare» e un altro esempio su cui Paracelso si sofferma è quello dei segni che indicano il valore delle monete: «Così sappiamo che ogni moneta ha un saggio e un segno particolare, da cui si riconosce il valore che è stato battuto» (*ibid.*). Quanto al sigillo impresso su una lettera, esso non serve tanto a identificare il mittente, quanto a significare la sua «forza» (*Krafft*): «il sigillo è la conferma e la convalida della lettera, perché si possa dare fede ad essa secondo il diritto e senza il sigillo la lettera è inutile, morta e senza valore» (Paracelso, III, 2, 330). Segnature del *signator* uomo sono anche le lettere dell'alfabeto, «con un piccolo numero delle quali si possono segnare con parole e nomi molte cose, come avviene per i libri, che vengono segnati a memoria con una sola parola o con un nome, in modo che il loro contenuto sia subito noto» (*ibid.*, 331).

O le lettere iscritte sulle etichette che, nelle farmacie o nei laboratori degli alchimisti, permettono di riconoscere «*liquores, olea, pulveres, semi, pomate ... spiritus, phlegma, alcali*» (*ibid.*); o anche le cifre sulle camere e dimore degli uomini che ne segnano l'età e l'anno di costruzione.

5. Proviamo a svolgere e analizzare la struttura singolare delle segnature umane. Sia la segnature (firma o monogramma) con cui l'artigiano (o l'artista) marca la sua opera. Che cosa avviene quando, mentre osserviamo un quadro nella sala di un museo, ci accorgiamo che in un cartiglio posto nella sua parte inferiore si legge la scritta *Titianus fecit*? Noi siamo oggi così abituati a cercare e ricevere questo tipo d'informazione, che non prestiamo attenzione all'operazione non banale implicita nella segnature. Si dia il caso che il quadro rappresenti un'annunciazione, che può essere vista essa stessa come un segno o un'immagine, che rimanda a una tradizione religiosa e a un tema iconografico che, in questo caso, ci sono familiari (ma che potrebbero non esserlo). Che

cosa aggiunge la segnatura *Titianus fecit* al segno «annunciazione» che abbiamo davanti agli occhi? Essa non ci dice nulla che concerna il suo significato teologico o il modo in cui il tema iconografico è stato trattato, nulla che riguardi le proprietà della cosa nella sua materialità oggettuale. La segnatura si limita a mettere in relazione il quadro col nome di un uomo, che sappiamo essere un celebre pittore vissuto a Venezia nel xvi secolo (in altri casi, potrebbe trattarsi di un nome del cui portatore non sappiamo nulla o quasi). Se essa mancasse, il quadro rimarrebbe assolutamente immutato nella sua materialità e nella sua qualità. Eppure la relazione introdotta dalla segnatura è, nella nostra cultura, così importante (in altre potrebbe non esserlo e l'opera vivere nel più completo anonimato), che la lettura del cartiglio cambia radicalmente il nostro modo di guardare il quadro in questione. Di più: se si tratta di un'opera che rientra nei termini cronologici del diritto d'autore, la segnatura implica allora il prodursi delle conseguenze giuridiche che da quello dipendono.

Sia, ora, l'esempio della segnatura impressa sulla moneta, che ne determina il valore. Anche in questo caso, essa non ha alcuna relazione sostanziale col piccolo oggetto metallico di forma circolare che teniamo fra le mani, non aggiunge ad esso alcuna proprietà reale. E, tuttavia, anche questa volta essa cambia in modo decisivo il nostro rapporto con quello e la sua funzione nella società. Come, nel caso del quadro di Tiziano, la segnatura, senza alterarlo in alcun modo nella sua materialità, lo iscriveva nel complesso reticolo delle relazioni di «autorità», essa trasforma ora un pezzo di metallo in moneta, lo produce come denaro.

E che dire delle lettere dell'alfabeto che, secondo Paracelso, combinandosi in nomi permettono di designare i libri? Verisimilmente non si tratta qui dei nomi come espressione della *Kunst Signata* che ha permesso ad Adamo di dar nome alle creature. Deve trattarsi piuttosto di un uso del linguaggio non costituito da frasi, ma da paradigmi, sigle e titoli convenzionali, come quello che Foucault doveva avere in mente quando, per definire i suoi enunciati, scriveva che A, Z, E, R, T è, in un manuale di dattilografia, l'enunciato dell'ordine alfabetico adottato dalle tastiere francesi.

In tutti questi casi, la segnatura non esprime semplicemente una relazione semiotica fra un *signans* e un *signatum*: essa è, piuttosto, ciò che, insistendo in questa relazione, ma senza coincidere con essa, la sposta e disloca in un altro ambito, inserendola in una nuova rete di relazioni prammatiche ed ermeneutiche. In questo senso, anche il pezzo di stoffa gialla sul mantello dell'ebreo o il contrassegno colorato su quello dello sbirro o del messaggero non sono semplicemente significanti neutrali che rimandano ai significati «ebreo», «sbirro», «messaggero»: spostando questa relazione nella sfera prammatico-politica, essi esprimono piuttosto il comportamento che si deve tenere rispetto all'ebreo, allo sbirro e al messaggero (e quello che ci si deve aspettare da loro). Allo stesso modo, la segnatura in forma di occhio sulla foglia dell'eufrazia non è un segno che significa «occhio»; nella macchia in forma di occhio (che è, in sé, un segno che rimanda all'occhio), essa mostra che quella pianta agisce come rimedio efficace per le malattie della vista.

6. Già nel titolo il *De signatura rerum* di Jakob Böhme rimanda a Paracelso, di cui riprende temi e motivi, primo fra tutti quello della lingua adamitica. La teoria delle segnature conosce qui, tuttavia, uno svolgimento ulteriore, che rende evidente l'inadeguatezza del concetto di segno a dar conto del problema. Innanzi tutto la segnatura ora non è più soltanto ciò che, mettendo in relazione ambiti diversi, manifesta la virtù occulta delle cose; essa è, piuttosto, l'operatore decisivo di ogni conoscenza, ciò che rende intellegibile il mondo, che è, in sé, muto e senza ragione:

Tutto ciò che di Dio si dice, si scrive o si insegna senza la conoscenza della segnatura [*Signatur*] è muto e senza ragione, poiché proviene soltanto dalla vanità della storia, da un'altra bocca, in cui lo spirito senza conoscenza rimane muto. Ma se lo spirito gli dischiude la segnatura, allora egli comprende l'altra bocca, e comprende inoltre come lo spirito si è rivelato con la voce nel suono a partire dall'essenza e attraverso un *Principium*. (Böhme, VI, 14, 3-4)

Il processo di rivelazione, che ha il suo paradigma nella lingua, implica in Böhme fin dall'inizio una complicazione del modello semiotico. Il segno (che egli chiama *Bezeichnung*) è, in sé, inerte e muto, e necessita, per operare la conoscenza, di essere animato e qualificato in una segnatura (egli si serve, per descrivere questo processo, del verbo *inqualiren*, uno dei termini tecnici fondamentali del suo pensiero):

Affinché ci si possa comprendere nella parolais, in cui lo spirito si è creato nel bene o nel male, esso procede con lo stesso segno [*Bezeichnung*] nella figura [*Gestaltnis*] che si trova in un altro uomo e desta anche nell'altro una tale forma nella *segnatura*, in modo che entrambe le figure si *qualificano e si danno realtà a vicenda* [*miteinander inqualiren*] in una forma, che diventa così concetto, volontà, spirito e ragione. (Böhme, VI, 14, 4)

Ancora più chiaro è il passo successivo, in cui i segni sono paragonati a un liuto che rimane silenzioso finché il maestro non lo prende in mano e lo suona:

La *segnatura* sta nell'essenza ed è simile a un Liuto che rimane silenzioso, ed è muto e incompreso, ma se qualcuno lo suona, allora s'intende ... così anche il segno [*Bezeichnung*] della natura è, nella sua figura, un essere muto ... Nell'animo umano la *segnatura* sta artificiosamente predisposta secondo l'essenza di ogni essere e all'uomo manca soltanto il maestro che può suonare il suo strumento, (*ibid.*)

Malgrado le esitazioni terminologiche, è chiaro che la segnatura non coincide qui col segno, ma è ciò che rende il segno intellegibile: lo strumento è stato apprestato e segnato al momento della creazione, ma produce conoscenza solo in un momento ulteriore, che è quello del suo rivelarsi nella segnatura, in cui «l'interiorità si rivela nel suono della parola, poiché questa è la conoscenza naturale che l'animo ha di se stesso» (*ibid.*, 5). Con un termine che rimanda a una tradizione che è, insieme, teologica e magica, Böhme definisce «carattere» (*Character*) questo momento attivo in cui la significazione trapassa nella «rivelazione» (*Offenbarung*):

Tutto il mondo esterno visibile con tutte le sue creature è un segno [*Bezeichnung*] o una figura [*Figur*] dell'interno mondo spirituale; tutto ciò che è nell'interno, nel momento in cui agisce e diventa reale [*in der Wirkung ist*], allora riceve il suo *carattere* esterno. (Böhme, VI, 14, 96)

Il paradigma di questo «linguaggio naturale» (*Natur-sprache*) delle segnature non è, per Böhme, la *Kunst Signata* di Paracelso, ma la cristologia:

Il Verbo di Dio è il fondamento di tutti gli esseri, l'inizio di tutte le loro qualità; e il Verbo è la parola [*das Sprechen*] di Dio e rimane in Dio, ma il proferimento [*Aussprechen*] in quanto uscita del Verbo - poiché la volontà senza fondamento attraverso il proferimento si porta nella divisione - è la natura e la qualità, (*ibid.*, 15, 137)

Le aporie della teoria della segnatura ripetono quelle della Trinità: come Dio ha potuto concepire e formare tutte le cose soltanto attraverso il Verbo, che è, insieme, modello e strumento efficace della creazione, così la segnatura è ciò che, dimorando in essi, rende effettivi e parlanti i muti segni della creazione.

7. Prima di uscire dalla scienza occidentale alla fine del xviii secolo, la teoria delle segnature esercitò un influsso decisivo sulla scienza e sulla magia dell'età rinascimentale e barocca, fino a coinvolgere anche aspetti non marginali dell'opera di Keplero e di Leibniz. La teoria delle segnature non ha, però, il suo *locus* soltanto nelle scienze mediche e nella magia. Essa aveva conosciuto la sua elaborazione più significativa in ambito teologico, nella teoria dei sacramenti.

E' ad Agostino che la tradizione ermeneutica medievale fa risalire l'iscrizione dei sacramenti nella sfera dei segni, cioè il primo tentativo di costruire la dottrina dei sacramenti come una «semiologia sacra». Se troviamo in Agostino tanto la corsiva definizione del sacramento come *sacrum signum* (*Sacrificium visibile invisibilis sacrifica sacramentum, id est sacrum*

signum: *De civitate Dei*, X, 5) che l'idea, enunciata in modo altrettanto fuggevole, di un *character* indelebile impresso dal sacramento su chi lo riceve, è certo, tuttavia, che la costruzione di una vera e propria teoria del sacramento come segno comincia solo sei secoli dopo con Berengario di Tours e culmina nella *Summa theologiae* di Tommaso. Nel passo appena citato del *De civitate Dei*, il termine *sacramentum* non si riferisce, del resto, ai sacramenti in senso tecnico, ma, più in generale, a tutte «le opere che si compiono in noi per unirci a Dio», in opposizione ai sacrifici di immolazione celebrati dagli ebrei secondo il racconto biblico. Prima di Agostino, nel trattato di Ambrogio sui sacramenti, il termine *spiritalis signaculum* designa solo un momento del processo battesimale, che si presenta in questa fase come un esorcismo o un rito di iniziazione. Ed è significativo che, nei testi in cui Agostino sviluppa la sua teoria dei segni, così importante per la teologia e la filosofia medievale, egli non menzioni mai i sacramenti.

Si suole descrivere il processo che porta alla formazione della teoria scolastica dei sacramenti come il convergere o l'avvicinarsi di tre dottrine: quella del sacramento-mistero (che avrebbe il suo paradigma in Isidoro), quella del sacramento-medicina (ancora presente in Ugo di San Vittore e nella *Summa contra gentiles* di Tommaso) e quella del sacramento-segno (che fornirà la definitiva forma canonica della dottrina scolastica dei sacramenti). Una analisi più attenta mostra che i tre elementi continuano a essere presenti in tutte le fasi dell'elaborazione della teoria, a testimonianza di un'origine composita su cui l'indagine storica non ha ancora fatto luce e di cui la teoria del sacramento-segno non riesce mai a venire a capo fino in fondo.

Questa insufficienza del modello semiotico a spiegare il sacramento emerge proprio al momento di confrontarsi col problema in ogni senso decisivo della teoria: quello dell'efficacia del segno. Nel dialogo sui sacramenti di Ugo di San Vittore, questa efficacia - insieme alla somiglianza rispetto alla cosa significata - fonda la differenza e, quasi, l'eccesso del sacramento rispetto al segno:

D. Qual è la differenza fra segno e sacramento? M. Il segno significa attraverso un'istituzione [*ex institutione*], il

sacramento rappresenta anche attraverso una somiglianza [*ex similitudine*]. Inoltre il segno può significare la cosa, ma non conferirla [*conferre*]. Nel sacramento, invece, non vi è soltanto la significazione, ma anche l'efficacia, in modo che esso insieme significa attraverso l'istituzione, rappresenta attraverso la somiglianza e conferisce attraverso la santificazione. (*Desacramentis Christianae fidei*, P. L., CLXXVI, 35 a)

L'anonimo autore della *Summa sententiarum* ribadisce senza riserve questa irriducibilità del sacramento al segno:

[Il sacramento] non è solo il segno di una cosa sacra, è anche efficacia. E questa è la differenza fra segno e sacramento: che, perché vi sia un segno è sufficiente che esso significhi ciò di cui offre un segno, e non che lo conferisca, Il sacramento, invece, non solo significa, ma anche conferisce ciò di cui è segno o significazione. Inoltre vi è differenza perché il segno esiste per la sola significazione, anche se manca di somiglianza, come ad esempio il cerchio che nelle insegne delle taverne significa il vino [*circulus vini*], mentre il sacramento non solo significa attraverso l'istituzione, ma anche rappresenta attraverso la somiglianza. (*Summa sententiarum*, *ibid.*, 117 b)

8. Nel trattato sui sacramenti della *Summa theologica*, di solito considerato come il momento in cui Tommaso aderisce pienamente al paradigma del sacramento-segno, questa inadeguatezza della teoria del segno a dar pienamente ragione dell'efficacia del sacramento emerge a proposito degli effetti del sacramento, che sono la grazia e il carattere. Per spiegare in che modo un segno possa essere anche causa della grazia, Tommaso è costretto a distinguere fra una «causa principale», che produce i suoi effetti in virtù della sua forma (come il fuoco che riscalda in virtù del suo calore) e una «causa strumentale», che non agisce in virtù della sua forma, ma solo attraverso il movimento che un principio agente imprime su di essa (come la scure è causa del letto solo attraverso l'azione dell'artigiano). Mentre la causa principale non può essere segno del suo effetto, la causa strumentale

può essere definita segno di un effetto occulto, in quanto essa non è solo causa, ma anche un effetto mosso dall'agente principale. Per questo i sacramenti della nuova Legge sono tanto causa che segno, per cui si dice comunemente che essi «effettuano ciò che figurano» [*efficiunt quod figurant*], (*Summa theologiae*, p. III, q. 62, art. 1, sol. 1)

Ma ciò significa che, in quanto effetto dell'azione di un agente principale che è Cristo stesso, il sacramento, in quanto causa strumentale, non agisce semplicemente *ex institutione*, come fa un segno, ma ha bisogno ogni volta di un principio attivo che lo animi. Per questo è necessario che il ministro, che rappresenta Cristo come agente principale, abbia l'intenzione (se non attuale, almeno abituale) di compiere l'azione sacramentale:

L'abluzione con l'acqua, che avviene nel battesimo, può aver come scopo la pulizia del corpo, la sua salute, il gioco o qualsiasi altro fine del genere. Occorre pertanto che, attraverso l'intenzione di colui che lava, sia determinata all'effetto sacramentale. Questa intenzione si esprime nelle parole che vengono pronunciate nel sacramento: «Io ti battezzo in nome del Padre ecc. ». (*ibid.*, q. 64, art. 8, concì.)

Anche se questa intenzione non è qualcosa di soggettivo, che dipenda dalle disposizioni buone o malvagie del ministro (*ex opere operantis*), ma una realtà oggettiva, che si produce *ex opere operatum*, resta che il segno è qui ogni volta il luogo di un'operazione, che ne attua l'efficacia.

Il sacramento funziona, cioè, non come un segno, che, una volta istituito, significa sempre il suo significato, ma come una segnatura, il cui effetto dipende da un *signator* o, comunque, da un principio - virtù occulta in Paracelso, virtù strumentale in Tommaso - che di volta in volta lo anima e rende effettivo.

9. La prossimità con la sfera della segnatura è ancora più evidente in quell'effetto specifico del sacramento che, nel caso del battesimo, della confermazione e dell'ordine (che, a

differenza degli altri sacramenti, possono essere impartiti una sola volta) prende il nome di «carattere» (*character*). Agostino ne elabora la teoria nell'ambito della sua polemica con i donatisti, in particolare nel trattatello *Contra epistolam Parmeniani*. I donatisti negavano la validità del battesimo (e dell'ordine) nel caso in cui il sacramento fosse stato somministrato da (o a) un eretico o uno scismatico. La questione è importante, perché, per Agostino, si tratta di affermare la validità del sacramento non solo indipendentemente dalla situazione dei soggetti che lo ricevono o lo amministrano, ma anche prescindendo dalla grazia che esso comunica attraverso lo Spirito. Secondo i donatisti, infatti, il sacramento degli eretici non poteva produrre la comunicazione della grazia spirituale che ne costituisce l'effetto, perché, secondo la tradizione patristica, essi sono esclusi dalla partecipazione allo Spirito Santo. Contro questa tesi, Agostino afferma la possibilità di un *baptisma sine spiritu*, cioè di un battesimo che imprime nell'anima un *character* o una *nota*, senza conferire la grazia corrispondente. E' probabile che le ragioni di una tesi così estrema abbiano carattere ecclesiale e siano da ricercare nella volontà di assicurare l'identità del cristiano e del sacerdote al di là di ogni merito o indegnità personale. In ogni caso lo statuto di un simile «carattere» è così paradossale, che Agostino deve moltiplicare i paradigmi che lo rendano comprensibile. Egli ricorre innanzi tutto all'esempio di qualcuno che abbia coniato una moneta d'oro e d'argento col *signum regale*, ma illecitamente, al di fuori dell'autorizzazione del sovrano: se scoperto, egli viene certamente punito, ma la moneta resta valida e viene inglobata nel tesoro pubblico (*thesauris regalibus congeretur. Contra epistolam Parmeniani*, P. L., XLIII, 71). Il secondo esempio è quello di un soldato che, come era uso nell'esercito romano, è stato segnato nel suo corpo dal *character militiae* e si è per viltà sottratto al combattimento. Se implora la clemenza dell'imperatore e viene perdonato, non è necessario segnarlo con un nuovo *character* (*Contra epistolam Parmeniani*, P. L., XLIII, 71). «E' possibile», chiede Agostino, «che i sacramenta christiana aderiscano meno di questa marca corporea [*corporalis nota*]?» (*ibid.*). Su questa base, consapevole delle aporie implicite in questa idea, egli trae, con

un'argomentazione dubitativa, la conclusione inevitabile di un «battesimo senza spirito»:

Se il battesimo non può sussistere senza lo Spirito, allora anche gli eretici avranno lo Spirito, ma a loro danno e non per la loro salvezza, come avvenne per Saul... Ma se invece gli avari non hanno lo Spirito di Dio e, tuttavia, hanno il battesimo, allora il battesimo può sussistere senza lo Spirito, (*ibid.*)

L'idea di un «carattere sacramentale» indelebile nasce, cioè, per spiegare la sopravvivenza di un sacramento alle condizioni che dovrebbero renderlo nullo o inefficace. Se la comunicazione dello Spirito è impossibile, il carattere esprimerà l'eccesso del sacramento sul suo effetto, qualcosa come un supplemento di efficacia senza altro contenuto che il puro fatto di essere segnati. Se il cristiano o il sacerdote hanno perduto tutte le qualità che li definiscono, se non solo hanno commesso ogni concepibile infamia, ma hanno anche rinnegato la loro fede, essi mantengono tuttavia il *character* della cristianità e del sacerdozio. Il carattere è, cioè, una segnatura zero, che esprime l'evento di un segno senza significato e fonda in questo evento una pura identità senza contenuto.

10. Che l'idea di un «carattere sacramentale» avesse un'origine così aporetica, non poteva sfuggire agli scolastici che, secoli dopo, ne elaborarono la teoria. Essi si preoccuparono conseguentemente di dare un contenuto alla segnatura agostiniana, affermando che essa comunica all'anima un *habitus* (è la tesi di Alessandro di Haies) o una potenza. Quest'ultima è la posizione di Tommaso, che sostiene che il carattere, anche se non comunica la grazia, conferisce, però, all'anima una «potenza ordinata alla partecipazione al culto divino» (*Summa theologiae*, p. III, q. 63, art. 2, conc.).

Ma le difficoltà non sono così eliminate. Anche Tommaso deve ricorrere al paradigma militare di Agostino, scrivendo che come, in antico,

i soldati arruolati nella milizia, in quanto erano deputati a un servizio corporeo, venivano segnati [*insigniri*] nel loro corpo con un carattere, allo stesso modo gli uomini che attraverso i sacramenti vengono deputati a un servizio spirituale che riguarda il culto divino vengono segnati con un carattere spirituale, (*ibid.*, art. 1, concl.)

Il carattere, egli argomenta, è un segno indelebile impresso nell'anima da quel segno sensibile che è il sacramento: «Il carattere impresso nell'anima funziona come un segno [*habet rationem signi*] poiché si conosce che qualcuno è stato segnato dal carattere battesimale, in quanto è stato lavato dall'acqua sensibile» (*ibid.*). Nel caso del battesimo, cioè, quel segno sensibile che è il sacramento, oltre a produrre l'effetto che è la grazia, produce anche un altro segno, che ha natura spirituale e non può essere cancellato.

Si rifletta sulla natura paradossale di questa speciale segnatura (*quaedam signatio: ibid.*, art. 1, *sed contra*) che definisce il carattere. Segno prodotto da un segno, il carattere eccede la natura relazionale che è propria del segno:

La relazione che è implicita nel termine «segno» deve fondarsi su qualcosa. Ma la relazione propria di quel segno che è il carattere non può essere fondata immediatamente sull'essenza dell'anima, altrimenti converrebbe per natura a ogni anima. Si deve quindi porre nell'anima qualcosa che fondi tale relazione. E questo è, appunto, l'essenza del carattere, che non appartiene quindi al genere della relazione, (*ibid.*, art. 2, sol. 3)

Il carattere è, dunque, un segno che eccede il segno e una relazione che eccede e fonda ogni relazione. Esso è, in quel segno efficace che è il sacramento, ciò che marca l'eccesso irriducibile dell'efficacia sulla significazione. Per questo «esso può dirsi segno solo in relazione al sacramento sensibile che lo ha impresso; considerato in sé, non ha funzione di segno, ma di principio» (*Summa theologien*, p. III, q. 63, art. 2, sol. 4).

Il paradosso della teoria sacramentale, che l'apparenta a quella delle segnature (che da essa verisimilmente deriva, anche se è lecito supporre per entrambe una comune origine

magica) è di confrontarci a qualcosa che è inseparabile dal segno e, tuttavia, non si lascia ridurre ad esso, un «carattere» o una «segnatura» che, insistendo su un segno, lo rende efficace e capace di agire.

Il senso del carattere è, in entrambi i casi, puramente prammatico. Come il denaro «viene segnato da un carattere» (*characterē ... insignitur*) per poter essere scambiato (*ibid.*, art. 3, conci.) e il soldato riceve il suo carattere per poter combattere (*ibid.*; entrambi gli esempi si trovano anche in Paracelso), così il fedele viene segnato dal carattere per poter compiere gli atti del culto (*ad recipiendum vel tradendum aliis ea quae pertinent ad cultum Dei: ibid.*).

11. Un secolo prima di Agostino, l'idea di un'efficacia delle pratiche e dei segni sacri indipendentemente dalla condizione e dalla collaborazione dei soggetti che vi sono implicati era stata affacciata in un'opera che viene comunemente considerata come la prima fondazione filosofica della magia e della teurgia: il *De mysteriis* di Giamblico.

Senza che noi comprendiamo, gli stessi segni [*synthémata*] realizzano da se stessi la loro opera propria e la potenza ineffabile degli dei, a cui quelli rimandano, riconosce da se stessa le sue proprie immagini [*oikéias eikónas*], senza bisogno di essere guidata dalla nostra conoscenza ... Ciò che desta la volontà divina sono gli stessi segni divini [*theia synthémata*]... Ti espongo queste cose, perché tu non creda che tutto il potere dell'operazione [*enérgeias*] che è nella teurgia provenga da noi, né che tu pensi che la sua vera opera [*alethés... érgon*] si compia grazie alle nostre concezioni disposte secondo verità o fallisca per via del nostro errore. (Giamblico 1966, 96-98)

Traducendo in latino, insieme a trattati magici greci e al *Corpus hermeticum*, il *De mysteriis*, Marsilio Ficino era così convinto della prossimità fra questi testi e la tradizione cristiana, da alterare in qualche misura il passo in questione per metterlo in relazione alla dottrina dell'efficacia dei sacramenti. Non solo egli premette, così, al paragrafo il titolo (che manca nell'originale) *De virtute sacramentorum*, ma

l'espressione *theia synthémata*, «segni divini», è tradotta *sacramenta divina*. E alla fine del passo, egli aggiunge alcune righe che si riferiscono inequivocabilmente al sacramento cristiano:

Quando nel corso del sacrificio vi sono simboli e *sinthemata*, cioè segni e sacramenti [*signacula et sacramenta*], il sacerdote usa delle cose materiali, nel cui ordine realizza il decoro esterno; ma è Dio a imprimere al sacramento la sua forza efficace. (Giamblico 1516, 7)

Tanto la dottrina teologica del carattere sacramentale che quella medica delle segnature devono con ogni probabilità la loro origine a una tradizione magico-teurgica di questo tipo. Fra i testi tradotti da Ficino, vi è un breve trattato *De sacrificio et magia* attribuito a Proclo, in cui le nozioni fondamentali che abbiamo finora esaminato sono chiaramente presenti. Ritroviamo qui non soltanto l'idea, che ci è ormai familiare, delle segnature visibili nelle cose («La pietra che si chiama “occhio del cielo” o “occhio del sole” contiene una figura simile alla pupilla di un occhio, e dal centro di questo emana un raggio»: *ibid.*, 35), ma anche quella della somiglianza efficace come fondamento degli influssi magici («Gli antichi, avendo conosciuto queste cose ... attraverso la somiglianza trasferirono le virtù divine nel mondo inferiore; la somiglianza è infatti la causa sufficiente, che permette di legare l'una all'altra le singole cose»: *ibid.*).

12. La prossimità fra sacramenti e magia è evidente nella pratica del battesimo delle immagini e dei talismani di cui siamo informati da una consultazione di Giovanni XXII del 1320. Il battesimo rituale delle immagini magiche per aumentare la loro efficacia doveva essere in quegli anni così diffuso da suscitare la preoccupazione del pontefice e da indurlo a sottoporre a dieci teologi e canonisti il seguente quesito:

Coloro che battezzano con l'acqua e secondo il rito della Chiesa le immagini o ogni altro oggetto privo di ragione allo

scopo di compiere un maleficio, commettono un delitto di eresia e devono quindi essere considerati come eretici o devono invece essere giudicati soltanto come autori di un sortilegio? E come devono - in un caso o nell'altro - essere puniti? E che cosa occorre fare rispetto a coloro che hanno ricevuto tali immagini, sapendo che erano state battezzate? E che cosa rispetto a coloro che non sapevano che le immagini erano battezzate, ma, conoscendo il loro potere, le hanno ricevute a questo scopo? (Boureau, ix)

Il papa, che era un esperto canonista, aveva compreso che qui il problema giuridico toccava un punto dottrinale essenziale, che metteva in questione la natura stessa del sacramento. Poiché l'efficacia sacramentale dipende immediatamente dal *signum* e dal *character* e non dalle finalità e dalle condizioni dei soggetti, colui che somministra il battesimo alle immagini mette in questione l'essenza del sacramento e compie quindi un delitto di eresia e non di semplice sortilegio. E', in altre parole, la prossimità fra efficacia sacramentale ed efficacia magica a rendere necessario l'intervento del teologo insieme a quello del canonista.

Ciò è evidente nel responso più lungo e più articolato, che è quello del francescano Enrico del Carretto, vescovo di Lucca. Contro coloro che sostenevano che non poteva trattarsi di un *factum hereticale*, poiché il fine magico è accidentale rispetto alla fede nel sacramento, egli afferma invece che il battesimo è una consacrazione, che aggiunge qualcosa alla cosa consacrata o secondo la forma o secondo il segno; il battesimo delle immagini a scopi magici non introduce, dunque, rispetto al sacramento soltanto una finalità esteriore, ma è «una forma di consacrazione [*quedam consecratio*] e di deputazione al maleficio, attraverso la quale la cosa è affetta dall'atto o si deve credere affetta da tale consacrazione» (Boureau, 15). Enrico crede, cioè, alla realtà del maleficio operato attraverso il battesimo delle immagini. Se l'operazione magica fosse effettuata su un'immagine non consacrata, anche se l'operante crede nel potere del demonio e a questo scopo trafugge l'immagine (*ad hoc pungit ymaginem ut diabolus pungat maleficiatum*), vi sarebbe sortilegio ma non eresia (*ibid.*, 29). Ma se l'immagine è stata battezzata secondo il rito (*modo*

divino), «dalla consacrazione dell'immagine si produce un'immagine diabolica» (*ibid.*, 28), nella quale il demonio insinua effettivamente la sua potenza. Il parallelismo fra l'efficacia dell'immagine battezzata e quella del sacramento consiste precisamente nel fatto che entrambe agiscono attraverso un segno. Il demonio non è, infatti, presente nell'immagine come «un principio di movimento» (*sicut motor in mobili: ibid.*, 27), ma come «un segnato nel segno» (*ut signatum in signo: ibid.*). Esattamente come avviene nel sacramento, nell'immagine magica il demonio, attraverso il sacerdote, «istituisce efficacemente nell'immagine una relazione di segno rispetto al maleficio» (*ibid.*). E, come nel sacramento, qualunque sia la credenza dell'operante, «il semplice fatto della consacrazione contiene la credenza e, dunque, invero una fattispecie di eresia [*factum hereticale*]» (*ibid.*). Operazione magica e operazione sacramentale si corrispondono punto per punto e la rubricazione del delitto nella fattispecie dell'eresia non fa che registrare questa prossimità.

13. Un luogo privilegiato delle segnature è l'astrologia. Ed è nell'astrologia che la tradizione magico-medica di cui ci siamo occupati affonda le sue radici. Siano, nel trattato arabo tradotto in latino con il titolo *Picatrix* o nello *Introductorium majus* di Abu Ma 'shar, le immagini e le figure di quei decani che avevano affascinato a tal punto Aby Warburg, quando ne vide la sontuosa riproduzione negli affreschi di Schifanoia, che non si diede pace finché non ne ebbe rintracciato la genealogia. «In questo decano», si legge nell'*Introductorium* a proposito del primo decano dell'Ariete, «si leva un uomo nero dagli occhi rossi, di alta statura, forte coraggio ed elevati sentimenti; egli porta un'ampia veste bianca, cinta nel mezzo da una corda; egli è adirato, se ne sta dritto, custodisce e osserva» (Warburg 1922, 256-57). E noto che nella tetra figura di questo *vir niger*, nella rappresentazione che ne ha dato Francesco del Cossa nella fascia mediana del mese di Marzo nel salone di Palazzo Schifanoia, Warburg finì col vedere una sorta di «compagno segreto» della sua vita e qualcosa come una cifra del suo destino. In *Picatrix*, non solo i decani, ma anche i pianeti hanno una «figura» (*forma*) del genere. Così, se

il primo decano dell'Ariete è qui descritto come «un uomo con gli occhi rossi e una grande barba, avvolto in un panno di lino candido, che fa gesti imponenti mentre cammina, cinto con una fune sul bianco mantello che lo copre, ritto su un piede» (Pingree, 33), la *forma Saturni*, secondo *Picatrix*, è quella di «un uomo che ha un volto corvino e piedi di cammello, che siede su una cattedra tenendo nella mano destra un'asta e nella sinistra una lancia o una freccia» (*ibid.*, 51).

Qual è il senso di queste figure enigmatiche, che le illustrazioni dei manoscritti puntualmente registrano? Esse non si riferiscono in alcun modo, come le costellazioni, alla figura che gli astri sembrano disegnare nel cielo, né descrivono una qualche proprietà dei segni zodiacali a cui si riferiscono. La loro funzione si chiarisce solo se le si situa nel contesto tecnico della confezione dei talismani che *Picatrix* chiama *ymagines*. Qualunque sia la materia di cui sono fatte, le *ymagines* non sono segni né riproduzioni di qualcosa: esse sono operazioni, attraverso le quali le forze dei corpi celesti sono raccolte e concentrate in un punto per influenzare i corpi terrestri (*ymago nihil aliud est quam vis corporum celestium in corporibus influencium*. Pingree, 51). In questa funzione, la forma o figura del pianeta è definita *significator* o *signator*, o anche «radice» (*radix*) dell'*ymago* che raccoglie e orienta le virtù degli astri. Le radici sono, in questo senso, esse stesse operazioni per l'efficacia delle immagini (*iste radices erunt opus celi pro effectibus ymaginum*. *ibid.*, 8-9).

Tanto la figura nell'*ymago* che la forma del pianeta o del decano trovano il loro senso in questa operazione efficace: esse sono entrambe segnature, attraverso le quali si realizza l'influsso degli astri (*istae lineae significant radios quos stellae proiciunt in mundo ut in centro: et hoc est opus et virtus ymaginum, et hoc modo operantur*: *ibid.*, 8). Conoscere le segnature celesti è la scienza del mago, nel senso che confezionare una *ymago* significa immaginare e riprodurre simpateticamente in una segnatura (che può essere anche un gesto o una formula) la segnatura del pianeta in questione.

Ciò è vero, a maggior ragione, per i cosiddetti «segni» dello zodiaco e per le stesse costellazioni. Non di segni propriamente si tratta (di che cosa sarebbero segni?), ma di segnature che esprimono una relazione di somiglianza efficace fra la

costellazione e i nati sotto il segno, o, più in generale, fra il macrocosmo e il microcosmo. E non soltanto non si tratta di segni, ma nemmeno di qualcosa che sia mai stato scritto. Piuttosto nel cielo, secondo la profonda immagine di Hofmannsthal, gli uomini impararono forse per la prima volta a «leggere quel che non è mai stato scritto». Ma ciò significa che la segnatura è il luogo in cui il gesto di leggere e quello di scrivere invertono la loro relazione ed entrano in una zona di indecidibilità. La lettura si fa qui scrittura e la scrittura si risolve integrati-mente in lettura: «L'immagine si chiama immagine perché le forze degli spiriti vi sono congiunte insieme: l'operazione dell'immaginazione [*cogitacio*] è inclusa nella cosa in cui è racchiusa la virtù del pianeta» (Pingree, III).

14. Queste considerazioni possono fornire la chiave per comprendere che cosa sia in questione nell'enigmatico *Bilderatlas Mnemosyne*, alla cui realizzazione Warburg dedicò gli ultimi anni della sua vita. E, insieme, per intendere in modo più appropriato il concetto di *Pathosformel*. Le immagini (di fatto, delle fotografie, appositamente sviluppate e stampate nel laboratorio fotografico del Warburghaus) che compongono ciascuna delle settantanove tavole dell'atlante non vanno viste (come nei normali libri d'arte) come le riproduzioni delle opere o degli oggetti che in esse sono state fotografate e a cui pertanto in ultima analisi dobbiamo riferirci. Esse valgono, al contrario, *in sé*: esse sono le *ymagines*, nel senso di *Picatrix*, in cui è stata fissata la segnatura degli oggetti che esse sembrano riprodurre. Le *Pathosformeln* non si trovano, cioè, nelle opere d'arte né nella mente dell'artista o dello storico: esse coincidono con le immagini che l'atlante puntualmente registra. Come l'*Introductorium majus* o il trattato *Picatrix* offrono al mago che ne sfoglia le pagine il catalogo delle *formae* e delle segnature dei decani e dei pianeti che gli permetteranno di confezionare i suoi talismani, così *Mnemosyne* è l'atlante delle segnature che l'artista - o lo studioso - devono imparare a conoscere e maneggiare se vogliono comprendere ed effettuare la rischiosa operazione che è in questione nella tradizione della memoria storica dell'Occidente. Per questo Warburg, con una terminologia

parascientifica che è in realtà più vicina a quella della magia che a quella della scienza, può riferirsi alle *Pathosformeln* come a «dinamogrammi sconnessi» (*abgeschnürte Dynamogramme*) che riacquistano ogni volta la loro efficacia nell'incontro con l'artista (o con lo studioso). Malgrado le incertezze di una terminologia indubbiamente influenzata dalla psicologia del suo tempo, da Vischer a Semon, le *Pathosformeln*, gli «engrammi» e i *Bilder* che egli cerca di afferrare non sono né segni né simboli, ma segnature; e la «scienza senza nome» che egli non è riuscito a fondare è qualcosa come un superamento e un'*Aufhebung* della magia attraverso il suo stesso strumentario - in questo senso, una archeologia delle segnature.

15. In *Les Mots et les choses*, Michel Foucault cita il trattato di Paracelso. E lo fa al momento di situare la teoria delle segnature nell'episteme rinascimentale. In questa, una funzione decisiva è svolta dalla somiglianza, che, secondo Foucault, domina fino alla fine del xvi secolo non soltanto l'esegesi e l'interpretazione dei testi, ma anche quelle del rapporto fra l'uomo e l'universo. Ma un mondo retto dalla fitta trama delle somiglianze e delle simpatie, delle analogie e delle corrispondenze ha bisogno di segnature, di marche che ci insegnano a riconoscerle. «Non vi è somiglianza senza segnatura. Il mondo del simile non può essere che un mondo segnato» (Foucault 1966, 40), e il sapere delle somiglianze si fonda sull'identificazione delle segnature e sulla loro decifrazione. Foucault si accorge del curioso, incessante raddoppiamento che le segnature introducono nel sistema delle somiglianze:

Ma di che segni si tratta? Da che cosa si riconosce, nella varietà degli aspetti del mondo e delle figure che vi si incrociano, che c'è un carattere al quale bisogna fermarsi, perché indica una somiglianza segreta ed essenziale? Che cosa costituisce il segno nel suo singolare valore di segno? La somiglianza. Esso significa nella misura in cui assomiglia a ciò che indica ... E tuttavia ciò che segnala non è un'omologia; poiché il suo specifico essere di segnatura svanirebbe nel volto

di cui è segno; vi è *un'altra* somiglianza, una somiglianza vicina, ma di un tipo diverso che serve a riconoscere la prima, e che, a sua volta, è scoperta e identificata da una terza. Ogni somiglianza riceve una segnatura; ma questa segnatura non è che una forma intermedia della stessa somiglianza, in modo che l'insieme delle marche fa slittare, sul circolo delle somiglianze, un secondo circolo, che raddoppierebbe esattamente punto per punto il primo, se non fosse per un piccolo scarto ... La segnatura e ciò che essa designa hanno esattamente la stessa natura, anche se obbediscono a una diversa legge di distribuzione: l'articolazione del reale [*decoupage*] è la stessa. (Foucault 1966, 43-44)

Foucault, come gli autori che analizza, da Paracelso a Crollius, non definisce, tuttavia, il concetto di segnatura, che si risolve, per lui, in quello di somiglianza; ma vi è, nella sua definizione dell'episteme rinascimentale, un motivo che basta svolgere per identificare il luogo e la funzione propria delle segnature. Egli distingue a un certo punto la semiologia - cioè l'insieme delle conoscenze che permettono di riconoscere che cos'è un segno e che cosa non lo è - dall'ermeneutica, che è l'insieme delle conoscenze che permettono di scoprire il senso dei segni, di «farli parlare» (*ibid.*, 44). Il xvi secolo, egli suggerisce, «ha sovrapposto semiologia ed ermeneutica nella forma della somiglianza ... La natura delle cose, la loro coesistenza, il legame che le unisce e attraverso il quale comunicano, non è altro che la loro somiglianza. E questa appare solo nel reticolo di segni che percorre il mondo da un capo all'altro» (*ibid.*, 44). Semiologia ed ermeneutica, tuttavia, non coincidono perfettamente attraverso la somiglianza; resta, fra di esse, uno scarto, in cui si produce il sapere.

Se l'ermeneutica delle somiglianze e la semiologia delle segnature coincidessero senza oscillazioni, tutto sarebbe immediatamente evidente. Ma, poiché tra le somiglianze che formano grafismo e quelle che formano il discorso vi è uno scarto [*cran*], il sapere e il suo infinito lavoro trovano qui lo spazio che è loro proprio: dovranno incessantemente solcare questa distanza, muovendo, in un zigzag infinito, dal simile a ciò che gli somiglia, (*ibid.*)

Anche se, in questo passo, il luogo e la natura delle segnature restano problematici, è certo che esse trovano nello scarto e nella sconnessione fra semiologia ed ermeneutica la loro situazione propria. Si deve a Enzo Melandri, in un articolo del 1970 su *Les Mots et les choses*, una prima definizione del concetto di segnatura in questo contesto. Partendo dalla non-coincidenza di semiologia e ermeneutica in Foucault, egli definisce la segnatura come ciò che permette il passaggio dall'una all'altra:

La *segnatura* è una specie di segno nel segno; è quell'indice che, nel contesto di una semiologia data, rimanda univocamente a una data interpretazione. La segnatura aderisce al segno nel senso che indica per mezzo della fattura di questo il codice con cui decifrarlo. (Melandri 1967, 147)

Se nell'episteme rinascimentale la segnatura si riferisce così alla somiglianza fra il segno e il designato, nella scienza moderna essa non è più un carattere del singolo segno, ma della sua relazione con gli altri segni. In ogni caso, «il *tipo* di episteme dipende da quello della segnatura», e questa è «quel carattere del segno, o del sistema dei segni, che denuncia per mezzo della sua fattura la relazione che intrattiene col designato» (*ibid.*, 148).

16. L'idea che il passaggio fra semiologia ed ermeneutica non sia scontato, che vi sia anzi fra di esse uno scarto incolmabile è uno degli esiti ultimi delle ricerche di Emile Benveniste. Si prenda il saggio del 1969 *Sémiologie de la langue*. Qui Benveniste distingue nel linguaggio «una doppia significanza» (*une double signifiance*), che corrisponde a due piani discreti e contrapposti: quello semiotico da una parte e quello semantico dall'altra.

Il semiotico designa il modo di significanza che è proprio del segno linguistico e che lo costituisce come unità ... La sola domanda che il segno suscita è quella della sua esistenza, e questa si decide con un sì o con un no ... esso esiste quando è

riconosciuto come significante dall'insieme dei membri della comunità linguistica ... Col semantico, entriamo nel modo specifico di significanza generato dal discorso. I problemi che qui si pongono sono funzione della lingua in quanto produttrice di messaggi. Il messaggio non si riduce a una successione di unità da identificare separatamente, non è un'addizione di segni che produce il senso, ma è, al contrario, il senso, globalmente concepito, che si realizza e divide in segni particolari, che sono le parole. L'ordine semantico si identifica col mondo dell'enunciazione e con l'universo del discorso. Che si tratti di due ordini distinti di nozioni e di due universi concettuali, lo si può mostrare anche attraverso la differenza del criterio di validità che è richiesto per l'uno e per l'altro. Il semiotico (il segno) deve essere riconosciuto; il semantico (il discorso) deve essere compreso. (Benveniste 1974, 64)

Secondo Benveniste, il tentativo di Saussure di concepire la lingua unicamente come un sistema di segni è insufficiente e non permette di spiegare come si passi dal segno alla parola. La semiologia della lingua, l'interpretazione del linguaggio come un sistema di segni, è stata cioè «paradossalmente bloccata dallo stesso strumento che ha permesso la sua creazione: il segno» (*ibid.*, 65-66). Come Saussure aveva intuito nelle note pubblicate dopo la sua morte, se si presuppone la lingua come sistema di segni, nulla permette di spiegare come questi segni si trasformeranno in un discorso:

dei concetti diversi stanno pronti nella lingua (cioè, rivestiti di una forma linguistica) come *bue*, *lago*, *cielo*, *rosso*, *triste*, *cinque*, *fendere*, *vedere*. In quale modo e in virtù di quale operazione, di quale gioco che si stabilisce fra di essi, di quali condizioni, questi concetti formeranno il discorso? La serie di queste parole, per ricca che sia attraverso le idee che evoca, non indicherà mai a un individuo umano che un altro individuo, pronunciandole, voglia significargli qualcosa. (Saussure, 14)

In questo senso Benveniste può concludere con la drastica affermazione: «Il mondo del segno è, in realtà, chiuso. Dal

segno alla frase non c'è transizione, né per sintagmazione né in altro modo. Uno iato li separa» (Benveniste 1974, 65). Nei termini di Foucault e di Melandri, ciò equivale a dire che dalla semiologia all'ermeneutica non c'è passaggio e che è precisamente nello «iato» che le separa che si situano le segnature. I segni non parlano se le segnature non li fanno parlare. Ma ciò vuol dire che la teoria della significazione linguistica deve essere integrata con una teoria delle segnature. La teoria dell'enunciazione, che Benveniste sviluppa in quello stesso periodo, può essere considerata come un tentativo di costruire un ponte su quello iato, di rendere pensabile il passaggio fra il semiotico e il semantico.

17. Nello stesso anno in cui Benveniste pubblica il saggio sulla *Sémiologie de la langue*, Foucault pubblica l'*Archeologie du savoir*. Benché il nome di Benveniste non figuri nel libro e malgrado il fatto che Foucault potesse non conoscerne gli ultimi articoli, un filo segreto unisce il manifesto dell'epistemologia foucaultiana alle tesi del linguista. La novità incomparabile dell'*Archéologie* è di prendere esplicitamente a oggetto ciò che Foucault chiama «enunciati». Ora, gli enunciati non si riducono semplicemente al discorso (al semantico), perché Foucault ha cura di distinguerli tanto dalla frase che dalla proposizione (l'enunciato, egli scrive, è «ciò che resta una volta estratta e definita la struttura della proposizione», una sorta di elemento residuale, di «materiale non pertinente»: Foucault 1969, 112). Ma nemmeno è possibile situare gli enunciati integralmente nel semiotico, ridurli a dei segni: «è inutile cercare l'enunciato dalla parte dei raggruppamenti unitari di segni. Né sintagma, né regola di costruzione, né forma canonica di successione e di permutazione, l'enunciato è ciò che fa esistere tali insiemi di segni e permette a queste regole e forme di attualizzarsi» (*ibid.*, 116).

Di qui la difficoltà che Foucault incontra nel tentativo di definire la «funzione enunciativa»; ma di qui anche l'ostinazione nel ribadire ogni volta l'eterogeneità dell'enunciato tanto rispetto al piano dei segni che a quello degli oggetti che essi significano:

L'enunciato non esiste né al modo di una lingua (benché sia composto di segni che, nella loro individualità, non sono definibili che all'interno di un sistema linguistico naturale o artificiale), né al modo degli oggetti dati alla percezione (benché sia sempre dotato di una certa materialità e sia sempre possibile situarlo secondo coordinate spazio-temporali) ... l'enunciato non è una unità dello stesso genere della frase, della proposizione o dell'atto linguistico; non è definibile con gli stessi criteri, ma nemmeno è qualcosa come un oggetto materiale con i suoi [limiti e la sua indipendenza. (Foucault 1969, 114)

L'enunciato non è identificabile come un segno o una struttura che si riferisce a una serie di relazioni logiche, grammaticali o sintattiche; nei segni, nelle frasi, nelle proposizioni esso opera, piuttosto, al livello della loro semplice esistenza, come un funtore di efficacia, che permette di decidere ogni volta se l'atto di linguaggio è effettivo, se la frase è corretta, se una funzione si è realizzata:

L'enunciato non è una struttura ... è una funzione di esistenza che appartiene in proprio ai segni e a partire dalla quale è possibile decidere, attraverso l'analisi o l'intuizione, se essi «fanno senso», secondo quali regole si succedono o si giustappongono, di che cosa sono segni e quale specie di atto viene effettuato attraverso la loro formulazione ... esso non è un'unità, ma una funzione che incrocia un ambito di strutture e di unità possibili e le fa apparire, con dei contenuti concreti, nel tempo e nello spazio, (*ibid.*, 135)

Naturalmente Foucault si rendeva conto che non era possibile definire l'enunciato come un livello fra gli altri dell'analisi linguistica e che l'archeologia che egli cercava non delimitava in alcun modo nel linguaggio un ambito paragonabile a quello dei saperi disciplinari. Tutta l'*Archéologie*, con le sue esitazioni e le sue ripetizioni, con le sue interruzioni e le sue riprese e, infine, con l'esplicita ammissione che essa non mira alla costituzione di una scienza in senso proprio, testimonia di questa difficoltà. In quanto è sempre già investita in frasi e proposizioni, in quanto non

coincide né con 1 significanti né con 1 significati, ma si riferisce «al fatto stesso che essi sono dati, e al modo in cui lo sono» (*ibid.*, 145), la funzione enunciativa è quasi invisibile in essi e dev'essere riconosciuta al di là o al di qua del loro designare qualcosa o essere designati da qualcosa. Occorre, cioè, «interrogare il linguaggio non nella direzione a cui rinvia, ma nella dimensione del suo darsi» (Foucault 1969, 146); si tratta, per afferrarla, di considerare non tanto l'insieme delle regole logiche o grammaticali che ordinano la comunicazione o fissano la competenza di un soggetto parlante, quanto, piuttosto, di soffermarsi sulle «pratiche discorsive», cioè su quell'«insieme di regole anonime, storiche, sempre determinate nel tempo e nello spazio, che definiscono, in una certa epoca e per un certo ambito sociale, economico, geografico o linguistico, le condizioni di esercizio della funzione enunciativa» (*ibid.*, 153-54).

Tutto diventa più chiaro se si ipotizza che gli enunciati occupino, nell'*Archéologie*, il posto che, in *Les Mots et les choses*, spettava alle segnature, se si situano, cioè, gli enunciati nella soglia fra la semiologia e l'ermeneutica in cui hanno luogo le segnature. Né semiotico né semantico, non ancora discorso e non più mero segno, gli enunciati, come le segnature, non istaurano relazioni semiotiche né creano nuovi significati, ma segnano e «caratterizzano» i segni al livello della loro esistenza e, in questo modo, ne attuano e dislocano l'efficacia. Essi sono le segnature che i segni ricevono per il fatto di esistere ed essere usati, il carattere indelebile che, marcandoli nel loro significare qualcosa, ne orienta e determina in un certo contesto l'interpretazione e l'efficacia. Come la segnature sulle monete, come le figure delle costellazioni e dei decani nel cielo dell'astrologia, come la macchia in forma di occhio sulla corolla dell'eufrazia o il carattere che il battesimo imprime sull'anima del battezzato, essi hanno già sempre prammaticamente deciso quel destino e quella vita dei segni che né la semiologia né l'ermeneutica riescono a esaurire.

La teoria delle segnature (degli enunciati) interviene, cioè, a rettificare l'idea astratta e fallace che vi siano dei segni per così dire puri e non segnati, che il *signans* significhi il *signatum* in modo neutrale, univocamente e una volta per tutte. Il segno significa perché porta una segnature, ma questa ne

predetermina necessariamente l'interpretazione e ne distribuisce l'uso e l'efficacia secondo regole, pratiche e precetti che si tratta di riconoscere. L'archeologia è, in questo senso, la scienza delle segnature.

18. Nell'*Archéologie* Foucault insiste più volte sul carattere puramente esistenziale degli enunciati. In quanto «non è una struttura», ma «una funzione di esistenza», l'enunciato non è un oggetto dotato di proprietà reali, ma una pura esistenza, il semplice fatto che un certo ente - il linguaggio - abbia luogo. L'enunciato è la segnatura che marca il linguaggio per il puro fatto del suo darsi.

Un tentativo di collegare la dottrina delle segnature con l'ontologia era stato compiuto nel xvii secolo da un filosofo inglese, Flerbert di Cherbury. Esso riguarda l'interpretazione di quei predicati che gli scolastici chiamavano «trascendenti» (*transcendentia* o *transcendentalia*), in quanto, come predicati generalissimi, competono a ogni ente per il fatto stesso di esistere. Essi sono: *res*, *verum*, *bonum*, *aliquid*, *unum*. Ogni ente, per il solo fatto di esistere, è qualcosa di uno, di vero, di buono. Per questo gli scolastici dicevano che il significato di questi predicati *reciprocatur cum ente*, coincide con la pura esistenza e ne definivano la natura col sintagma *passiones entis*, cioè gli attributi che un ente «patisce» o riceve per il fatto stesso di essere.

La prestazione geniale di Herbert è di leggere questi predicati trascendenti (o almeno uno di essi) come segnature. Analizzando, nel *De ventate* (1633), la natura e il senso del trascendentale *bonum*, egli lo definisce come la segnatura che compete a una cosa per il fatto stesso di essere: *Bonitas ... in re est ejus signatura interior* (Herbert di Cherbury, III). *Bonum* è una «passione dell'ente», che marca necessariamente la cosa e si dispiega tanto nella sua apparenza sensibile (il «grato», il «bello») che nella conoscenza intellettuale (l'intellezione come percezione dell'*ultima bonitatis signatura*).

Proviamo a generalizzare questa intuizione di Herbert. Essa getta allora una luce nuova su quel capitolo essenziale della filosofia prima che è la dottrina dei trascendentali. L'essere è, in sé, la nozione più vacua e generica, che non sembra

ammettere altre determinazioni che il «né... né...» della teologia negativa. Se poniamo, invece, che l'essere, per il fatto stesso di esistere, di darsi in un ente, riceve o patisce delle marche o delle segnature, che ne orientano la comprensione verso un determinato ambito e verso una certa ermeneutica, allora l'ontologia è possibile come «discorso» dell'essere, cioè delle «passioni dell'essere». *Quodlibet ens est unum, verum, bonum*: ogni ente presenta la segnature dell'unità (che lo disloca verso la matematica o la teoria della singolarità), della verità (che lo orienta verso la dottrina della conoscenza) e della bontà (che lo rende comunicabile e desiderabile).

Si tocca qui la speciale rilevanza della teoria delle segnature per l'ontologia. Non soltanto ne! sintagma *passiones entis* la natura - oggettiva o soggettiva - del genitivo non è chiara, ma l'essere e le sue passioni si identificano: l'esistenza è una disseminazione trascendentale in passioni, cioè in segnature. Le segnature (come gli enunciati rispetto alla lingua) sono allora ciò che segna le cose al livello della loro pura esistenza. *L'on haploùs*, l'«essere puro», è l'*arcisignator*, che imprime le sue marche trascendentali sugli esistenti. Il principio kantiano, secondo cui l'esistenza non è un predicato reale, rivela qui il suo vero senso: l'essere non è «il concetto di qualcosa che possa aggiungersi al concetto di una cosa», perché, in verità, non è un concetto, ma una segnature. E l'ontologia è, in questo senso, non un sapere determinato, ma l'archeologia di ogni sapere, che indaga le segnature che competono agli enti per il fatto stesso di esistere e li dispongono in questo modo all'interpretazione dei saperi particolari.

19. La teoria delle segnature permette anche di far luce su uno dei problemi che più hanno affaticato gli studiosi della cabala. Si tratta del rapporto fra l'*En-Sof* (Dio come essere semplice e infinito) e le *sefiroth* (le dieci «parole» o attributi in cui egli si manifesta). Se Dio è l'assoluta-mente semplice, uno e infinito, come potrà ammettere una pluralità di attributi e determinazioni? Se le *sefiroth* sono in Dio, egli perde la sua unità e semplicità; se sono fuori di Dio, allora esse non potranno essere nulla di divino. «Tu non potrai sfuggire a

questa alternativa», incalza il filosofo nel dialogo fra *Il filosofo e il cabalista* del grande cabalista padovano Moise Hayyim Luzzatto

o le *sefiroth* sono in Dio o non lo sono ... come si può pensare un divino derivato dal divino? Dio significa colui che è unico e la cui esistenza è necessaria ... Dobbiamo concepirlo perciò come unico di un'assoluta unicità. Come pensare allora in lui la molteplicità, la generazione e la derivazione delle luci l'una dall'altra? ... Noi sappiamo che il Santo, benedetto egli sia, è assolutamente semplice e nessun accidente può essergli attribuito. (Luzzatto, 86)

Lo stesso problema si presenta nella teologia cristiana (ma anche ebraica e islamica) come problema degli attributi di Dio. Ed è noto che, secondo Harry A. Wolfson e Leo Strauss, la storia della filosofia e della teologia occidentale, da Platone a Spinoza, coincide anzi con la storia della dottrina degli attributi divini. Eppure, come filosofi e teologi non si stancano di ripetere, questa dottrina è intrinsecamente aporetica. Dio è l'essere assolutamente semplice, in cui, come non è possibile distinguere fra essenza ed esistenza, così nemmeno è possibile distinguere fra essenza e attributi o fra genere e specie. E tuttavia, se egli è l'essere assolutamente perfetto, dovrà possedere in qualche modo tutte le perfezioni e tutti gli attributi, nella misura in cui questi esprimono perfezioni. Il campo si divide così fra coloro che affermano che gli attributi esistono realmente in Dio e coloro che altrettanto fermamente sostengono che essi esistono solo nella mente degli uomini.

Le signature rompono questa falsa alternativa. Gli attributi (come le *sefiroth* per i cabalisti) non sono né l'essenza di Dio né qualcosa di estraneo ad essa: sono le signature che, scalfendo appena l'assolutezza e la semplicità dell'essere che è soltanto il suo esistere, lo dispongono alla rivelazione e alla conoscibilità.

20. Il concetto di signature esce dalla scienza occidentale con l'illuminismo. Le due righe che l'*Encyclopédie* dedica al termine ne stilano il beffardo necrologio: *Rapport ridicule des plantes entre leur figure et leurs effets. Ce système extravagant n'a*

que trop régné. Tanto più significativo è il suo progressivo riemergere sotto altri nomi a partire dalla seconda metà del XIX secolo. Di questa riapparizione, che riguarda i saperi e le tecniche più disparate, ha tracciato un'attenta cartografia uno storico italiano, Carlo Ginzburg, in un saggio che è troppo noto perché si debba qui riassumerne integralmente il percorso, che si muove dalla divinazione mesopotamica a Freud, dalle tecniche poliziesche di identificazione alla storia dell'arte. Basti ricordare che Ginzburg ricostruisce un paradigma epistemologico che egli, per distinguerlo dal modello della scienza galileiana, definisce «indiziario» e che riguarda «discipline eminentemente qualitative, che hanno per oggetto casi, situazioni e documenti individuali, *in quanto individuali*, e proprio per questo raggiungono risultati che hanno un margine ineliminabile di alcatorietà» (Ginzburg, 170).

Un caso esemplare è quello di Giovanni Morelli, che, tra il 1874 e il 1876 pubblicò sotto lo pseudonimo russo Lermolieff (si trattava, in realtà, di un anagramma, anzi di una vera e propria «segnatura»: *Morelli eff.*, cioè *effinxit* o *effecit*) una serie di articoli che dovevano rivoluzionare le tecniche di attribuzione in pittura (è a lui che si deve, fra l'altro, la restituzione a Giorgione della *Venere* che nella Gemäldegalerie di Dresda figurava fino ad allora come «copia di Sassoferrato da un originale perduto di Tiziano»), La novità del «metodo morelliano», che provocò l'ammirazione di Burckhardt e di Freud e l'indignazione degli addetti ai lavori, consisteva nel fatto che, invece di concentrare la sua attenzione - come avevano fatto fino ad allora gli storici dell'arte - sui caratteri stilistici e iconografici più appariscenti, egli esaminava piuttosto dettagli insignificanti come i lobi delle orecchie, la forma delle dita delle mani e dei piedi e «persino, *horribile dictu*, così antipatico oggetto qual è quello delle unghie» (Ginzburg, 164), Proprio là dove, nell'esecuzione del particolare secondario, il controllo stilistico si allentava, potevano emergere bruscamente i tratti più individuali e inconsapevoli dell'artista, «che gli sfuggono senza che egli se ne accorga» (*ibid.*).

Sulle tracce di uno storico dell'arte, Enrico Castelnuovo, che aveva lavorato sul problema dell'attribuzione, Ginzburg accosta il metodo indiziario di Morelli a quello che, più o

meno negli stessi anni, Conan Doyle aveva inventato per il suo detective Sherlock Holmes. «Il conoscitore d'arte è paragonabile al detective che scopre l'autore del delitto (del quadro) sulla base di indizi impercettibili ai più» (*ibid.*, 160), e l'attenzione quasi maniacale di Holmes all'impronta di una scarpa nel fango, alla cenere di una sigaretta sul pavimento e alla stessa curva del lobo di un orecchio (nel racconto *The Adventure of the Cardboard Box*) ricorda indubbiamente quella dello Pseudolermolieff per i dettagli trascurabili nei quadri dei maestri.

E' noto che gli scritti di Morelli avevano attirato l'attenzione di Freud anni prima che egli cominciasse a elaborare la psicoanalisi. Già Edgar Wind aveva osservato che il principio morelliano, secondo cui la personalità dell'autore va cercata là dove lo sforzo è meno intenso, ricorda quello della psicologia moderna, secondo cui sono proprio i nostri piccoli gesti inconsapevoli a tradire il segreto del nostro carattere. Ma è Freud stesso ad affermare senza riserve, nel saggio *Der Moses des Michelangelo*, che il metodo di Morelli «è strettamente apparentato con la tecnica della psicoanalisi medica. Anche questa è avvezza a penetrare cose segrete e nascoste in base a elementi poco apprezzati o inavvertiti, ai detriti o "rifiuti" della nostra osservazione» (Freud 1914, 311).

La natura degli indizi su cui si fonda tanto il metodo di Morelli che quello di Sherlock Holmes e di Freud, di Bertillon e di Galton, si illumina singolarmente se la si colloca nella prospettiva della teoria delle signature. I dettagli che Morelli raccoglie nel modo in cui vengono disegnati i lobi delle orecchie o la forma delle unghie, le tracce che Holmes indaga nel fango o nelle ceneri delle sigarette, i rifiuti e i lapsus su cui Freud concentra la sua attenzione sono tutti signature che, eccedendo la dimensione semiotica in senso stretto, permettono di mettere in relazione efficace una serie di dettagli con l'identificazione o la caratterizzazione di un certo individuo o di un certo evento.

Il Cabinet des estampes della Bibliothèque nationale di Parigi conserva una serie di fotografie che riproduce gli oggetti e gli indizi raccolti dalla polizia nel giardino dell'accusato durante l'inchiesta sui delitti di Landra (1919). Si tratta di una serie di piccole vetrine sigillate simili alle cornici di un quadro,

in cui sono classificati in perfetto ordine spille da balia, bottoni, pigini e graffette di metallo, frammenti di ossa, fiale contenenti polveri e altre minuzie del genere. Qual è il senso di queste piccole collezioni, che ricordano irresistibilmente gli oggetti onirici dei surrealisti? Le didascalie che accompagnano ogni vetrina non lasciano dubbi: si tratta di frammenti di oggetti o di corpi che, come indizi o tracce, intrattengono un rapporto particolare con il delitto. L'indizio rappresenta, cioè, il caso esemplare di una segnatura che mette in relazione efficace un oggetto, in sé anodino o insignificante, con un evento (in questo caso, un delitto, ma anche, nel caso di Freud, l'evento traumatico) e con dei soggetti (la vittima, l'assassino, ma anche l'autore del quadro). Il «buon Dio», che, secondo il celebre motto di Warburg - che Ginzburg mette in esergo al suo saggio - si nasconde nel dettaglio, è un signatore.

21. Una vera e propria filosofia della segnatura è contenuta nei due frammenti che Walter Benjamin ha dedicato alla facoltà mimetica. Anche se il termine non vi compare mai, ciò che Benjamin chiama qui «elemento mimetico» (*das Mimetische*) o «somiglianza immateriale» rimanda indubbiamente alla sfera delle segnature. La facoltà specificamente umana di percepire somiglianze, di cui egli cerca di ricostruire la filogenesi e di cui registra nel nostro tempo la decadenza, coincide infatti punto per punto con la capacità di riconoscere segnature che abbiamo fin qui analizzato. Come in Paracelso e in Böhme, l'ambito della facoltà mimetica non è, infatti, soltanto l'astrologia e la corrispondenza fra microcosmo e macrocosmo, su cui Benjamin si sofferma a lungo, ma innanzi tutto il linguaggio (nella corrispondenza con Gershom Scholem, i frammenti in questione vengono presentati come «una nuova dottrina della lingua»). La lingua - e, con essa, la scrittura - appare, in questa prospettiva, come una sorta di «archivio delle somiglianze e delle corrispondenze non-sensibili» (Benjamin 1977, 213), in cui queste fondano e articolano «le tensioni fra il proferito e l'inteso, ma anche fra lo scritto e l'inteso e altresì fra il proferito e lo scritto» (*ibid.*, 212). La definizione che Benjamin elabora a questo punto per l'elemento magico-mimetico della

lingua coincide perfettamente con quella che abbiamo dato della segnatura.

Tutto ciò che è mimetico nel linguaggio può, come la fiamma, rivelarsi solo in una sorta di portatore [*Träger*]. Questo portatore è il semiotico. Così il nesso significativo delle parole e delle proposizioni è il portatore, nel quale soltanto, come in un lampo, appare la somiglianza. Poiché la sua produzione da parte dell'uomo - come la percezione che egli ne ha - è affidata, in molti casi, e soprattutto nei più importanti - a un lampo. Essa guizza via [*Sie huscht vorbei*]. (Benjamin 1977, 213)

Come abbiamo visto per il rapporto fra signature e segni, la somiglianza immateriale in Benjamin funziona come un complemento irriducibile dell'elemento semiotico della lingua, senza il quale il passaggio al discorso risulta incomprensibile. E come per le signature astrologiche in Warburg, è proprio l'intelligenza di questo elemento magico-mimetico della lingua che permette alla fine il superamento della magia:

Così Sa lingua sarebbe Io stadio supremo del comportamento mimetico e il più perfetto archivio delle somiglianze non-sensibili: un medium, in cui migrarono senza residui le più antiche forze di produzione e di ricezione mimetica, fino a liquidare quelle della magia. (*ibid.*)

22. In Benjamin, soprattutto a partire dal momento in cui comincia il suo lavoro sui *passages* parigini, l'ambito proprio delle signature è la storia. Qui esse appaiono col nome di «indici» («segreti», «storici» o «temporali») o di «immagini» (*Bilder*), spesso qualificate come «dialettiche». «Il passato», si legge nella seconda tesi *Über den Begriff der Geschichte*, «porta con sé un indice segreto [*einen heimlichen Index*] che lo rimanda alla redenzione» (Benjamin 1974, 693). Come precisa il frammento N3, 1 del *Passagenwerk*:

L'indice storico delle immagini dice non solo che esse appartengono a un'epoca determinata, ma soprattutto che esse

pervengono alla leggibilità solo in un'epoca determinata ... Ogni presente è determinato da quelle immagini che gli sono sincrone: ogni «ora» [*jetzt*] è l'ora di una determinata conoscibilità ... Non è che il passato getti la sua luce sul presente o il presente la sua luce sul passato, ma immagine è ciò in cui quel che è stato si unisce come in un lampo con l'ora in una costellazione. In altre parole: immagine è la dialettica in posizione di stallo. (Benjamin 1982, 577)

E la quinta tesi ribadisce il carattere lampeggiante e precario dell'immagine negli stessi termini che il frammento sulla facoltà mimetica aveva usato per la somiglianza non-sensibile:

La vera immagine del passato *guizza via* [*huscht vorbei*]. Solo come immagine, che lampeggia per non più comparire nell'istante della sua conoscibilità, il passato può essere afferrato. (Benjamin 1974, 685)

Queste celebri definizioni dell'immagine dialettica diventano più trasparenti se le si restituisce al loro contesto proprio, che è quello di una teoria delle segnature storiche. È noto che la ricerca di Benjamin, che segue in questo l'esempio dei surrealisti e delle avanguardie, privilegia quegli oggetti che, proprio in quanto possono apparire secondari e perfino di scarto (Benjamin parla degli «stracci» della storia), esibiscono con più forza una sorta di segnatura o di indice che li rimanda al presente (i *passages*, che già negli anni trenta erano divenuti obsolescenti e quasi onirici, ne sono il prototipo). L'oggetto storico non è, cioè, mai dato in modo neutrale, ma è sempre accompagnato da un indice o da una segnatura, che lo costituisce come immagine e ne determina e condiziona temporalmente la leggibilità. Lo storico non sceglie a caso o in modo arbitrario i suoi documenti dalla massa sterminata e inerte dell'archivio: egli segue il filo sottile e inapparente delle segnature, che ne esigono qui e ora la lettura. Ed è proprio dalla capacità di leggere queste segnature, che sono per loro natura effimere, che dipende, secondo Benjamin, il rango del ricercatore.

23. Un ambito privilegiato delle segnature è la moda. E proprio nella moda esse mostrano il loro carattere genuinamente storico. Poiché l'attualità che si tratta ogni volta di riconoscere si costituisce sempre attraverso una rete incessante di rimandi e di citazioni temporali, che la definiscono come un «non più» o un «di nuovo». La moda introduce, cioè, nel tempo una peculiare discontinuità, che lo divide secondo la sua attualità o inattualità, il suo essere o non-esser-più alla moda. Questa cesura, per quanto sottile, è perspicua, nel senso che coloro che debbono percepirla necessariamente la percepiscono o la mancano e proprio in questo modo attestano il loro essere (o non essere) alla moda: ma se cerchiamo di oggettivarla e di fissarla nel tempo cronologico, essa si rivela inafferrabile.

La segnatura della moda strappa, cioè, gli anni (venti, sessanta, ottanta...) dalla cronologia lineare e li dispone in una relazione speciale con il gesto dello stilista, che li cita a comparire nell'«ora» incomputabile del presente. Ma questo è, in sé, inafferrabile, perché vive soltanto nella relazione cairologica (non cronologica!) con le segnature del passato. Per questo l'essere alla moda è una condizione paradossale, che implica necessariamente un certo agio o un'impercettibile sfasatura, in cui l'attualità include dentro di sé una piccola parte del suo fuori, una sfumatura di *démodé*. L'uomo alla moda, come lo storico, può leggere le segnature del tempo solo se non si situa interamente nel passato né coincide senza residui col presente, ma si tiene, per così dire, nella loro «costellazione», cioè nel luogo stesso delle segnature.

24. *Indicium* (indizio) e *index* (indice) derivano dal verbo latino *dico*, che significa in origine «mostrare» (mostrare con la parola e, quindi, dire). Linguisti e filologi hanno notato da tempo il legame essenziale che unisce la famiglia lessicale di *dico* con la sfera del diritto. «Mostrare con la parola» è l'operazione propria della formula giuridica, la cui pronuncia realizza la condizione necessaria alla produzione di un certo effetto. Il termine *dix* (che sopravvive soltanto nella locuzione *dicis causa*, «per la forma») significa così, secondo Benveniste,

«mostrare con l'autorità della parola ciò che si deve fare» (Benveniste 1969, lì, 109). *Index* è «colui che mostra o indica con la parola», così come *iudex* è «colui che dice il diritto». Allo stesso gruppo appartiene il termine *vindex*, che designa colui che, in un processo, si sostituisce al convenuto e si dichiara pronto a subire le conseguenze dell'azione processuale.

E' merito di Pierre Noailles aver chiarito il significato di questo termine. Esso proviene, secondo l'etimologia tradizionale, da *vinī dicere*, letteralmente: «dire o mostrare la forza». Ma di che «forza» si tratta? Tra gli studiosi, osserva Noailles, regna a questo proposito la più grande confusione.

Essi oscillano incessantemente tra i due sensi possibili della parola: forza oppure violenza, cioè la forza messa materialmente in atto. In realtà essi non scelgono, ma propongono di volta in volta l'uno o l'altro significato. Le *vindicationes* del *sacramentum* sono presentate ora come manifestazioni di forza, ora come atti di violenza simbolici o simulati. La confusione è ancora più grande per quel che riguarda il *vindex*. Non è chiaro, infatti, se la forza o la violenza che esso esprime è la sua propria, che mette al servizio del diritto, o la violenza dell'avversario, che denuncia come contraria alla giustizia. (Noailles, 57)

Contro questa confusione, Noailles mostra che la *vis* in questione non può essere una forza o una violenza materiale, ma soltanto la forza del rito, cioè una «forza che obbliga, ma che non ha bisogno di applicarsi materialmente in un atto di violenza, sia pure simulata» (*ibid.*, 59). Noailles cita a questo proposito un passo di Aulo Gellio, in cui la *vis civilis*,... *quae verbo dicere tur*, «la forza civile „. che si dice con la parola », è opposta alla *vis quae manu fieret, cum vi bellica et cruenta*. Svolgendo la tesi di Noailles, si può ipotizzare che la «forza detta con la parola» che è in questione nell'azione del *vindex* è la forza della formula efficace, come forza originaria del diritto. La sfera del diritto è, cioè, quella di una parola efficace, di un «dire» che è sempre *indicare* (proclamare, dichiarare solennemente), *ius dicere* (dire ciò che è conforme al diritto) e *vim dicere* (dire la parola efficace). Se questo è vero, il diritto è allora per eccellenza la sfera delle segnature, in cui l'efficacia

della parola fa aggio sul suo significato (o lo realizza). E, insieme, tutto il linguaggio mostra qui la sua pertinenza originaria alla sfera delle segnature. Prima di (o, meglio, insieme al suo) essere il luogo della significazione, il linguaggio è il luogo delle segnature, senza le quali il segno non potrebbe funzionare. E gli *speech acts*, in cui il linguaggio sembra confinare con la magia, sono solo la reliquia più vistosa di questa arcaica natura segnatoria del linguaggio.

25. Ogni ricerca nelle scienze umane - e in particolare in ambito storico - ha necessariamente a che fare con le segnature. Tanto più urgente è per il ricercatore apprendere a riconoscerle e a maneggiarle correttamente, poiché, in ultima analisi, il buon esito delle sue indagini dipenderà proprio da esse. Deleuze ha scritto una volta che una ricerca filosofica implica almeno due elementi: l'identificazione del problema e la scelta dei concetti adeguati ad affrontarlo. Occorre aggiungere che i concetti implicano delle segnature, senza le quali rimangono inerti e improduttivi. Può avvenire, anzi, che ciò che sembra a prima vista un concetto, si riveli essere una signatura (e viceversa). Abbiamo visto, in questo senso, che, nella filosofia prima, i trascendentali non sono concetti, ma, piuttosto, segnature e «passioni» del concetto «essere».

Anche nelle scienze umane può capitare di avere a che fare con concetti, che sono, in realtà, delle segnature. Uno di questi è la secolarizzazione, su cui nella metà degli anni sessanta ebbe luogo in Germania un dibattito animato, che coinvolse personalità come Hans Blumenberg, Karl Lowith e Carl Schmitt. La discussione era viziata dal fatto che nessuno dei partecipanti sembrava rendersi conto del fatto che «secolarizzazione» non era un concetto, in cui fosse in questione l'«identità strutturale» (Schmitt, 19) fra concettualità teologica e concettualità politica (era questa la tesi di Schmitt) o la discontinuità fra teologia cristiana e modernità (era, contro Lowith, la tesi di Blumenberg), ma un operatore strategico, che segnava i concetti politici per rimandarli alla loro origine teologica. La secolarizzazione agisce, cioè, nel sistema concettuale della modernità come una signatura, che la rimanda alla teologia. Come, secondo il diritto canonico, il

sacerdote ridotto allo stato secolare doveva portare un segno dell'ordine a cui aveva appartenuto, così il concetto «secolarizzato» esibisce come una segnatura la sua trascorsa appartenenza alla sfera teologica. La secolarizzazione è, cioè, una segnatura che, in un segno o in un concetto, lo marca e lo eccede per rimandarlo a una determinata interpretazione o a un determinato ambito, senza, però, uscire da esso per costituire un nuovo concetto o un nuovo significato. E solo se si coglie il carattere segna-toriale della secolarizzazione, si può intendere fa posta in gioco - in ultima analisi, politica - nel dibattito che, da Max Weber a oggi, non cessa di appassionare gli studiosi.

Decisivo è, ogni volta, il modo in cui viene inteso il rimando operato dalla segnatura. Molte delle dottrine che hanno dominato il dibattito nella filosofia e nelle scienze umane del xx secolo implicano, in questo senso, una più o meno consapevole pratica delle segnature. Non sarebbe, anzi, errato affermare che alla base di una parte non trascurabile del pensiero del xx secolo, si debba supporre qualcosa come una assolutizzazione della segnatura, cioè una dottrina del primato costitutivo della segnatura rispetto alla significazione.

Sia il concetto di opposizione privativa in Nikolaj Trubeckoj, che ha esercitato un'influenza determinante nelle scienze umane del Novecento. Esso implica che il termine non marcato non si opponga a quello marcato come un'assenza a una presenza, ma che la non-presenza equivalga in qualche modo a un grado zero di presenza (che, cioè, la presenza *manchi* nella sua assenza). Nello stesso senso, secondo Roman Jakobson, il segno o fonema zero, pur non comportando alcun carattere differenziale, ha come funzione propria quella di opporsi alla semplice assenza di fonema. Il fondamento filosofico di questi concetti è nella teoria aristotelica della «privazione» (*stérésis*), di cui il concetto hegeliano di *Aufhebung* è uno svolgimento coerente. Secondo Aristotele (*Metafisica*, 1004 a, 16), infatti, la privazione si distingue dalla semplice «assenza» (*apousia*), in quanto implica ancora un rimando alla forma di cui vi è privazione, che si attesta in qualche modo attraverso la sua stessa mancanza.

Alla fine degli anni cinquanta, Claude Lévi-Strauss ha svolto questi concetti nella sua teoria dell'eccedenza costitutiva

del significante rispetto al significato. Secondo Lévi-Strauss, la significazione è originariamente in eccesso rispetto ai significati che possono riempirla, e questo scarto si traduce nell'esistenza di significanti liberi o fluttuanti, in se stessi vuoti di senso. Si tratta, cioè, di non-segni, 0 di segni «con valore simbolico zero, che esprimono semplice-mente la necessità di un contenuto simbolico supplementare» (Lévi-Strauss, 1). Questa teoria diventa trasparente se la si legge come una dottrina della priorità costitutiva della segnatura sul segno. Il grado zero è, cioè, non un segno, ma una segnatura che, in assenza di un significato, continua a operare come esigenza di una significazione infinita che nessun significato può riempire.

Ancora una volta, tutto dipende dal modo in cui si intende questo primato della segnatura sul segno. L'effimero successo della decostruzione negli ultimi trent'anni del Novecento è solidale con una pratica interpretativa che sospende e lascia girare a vuoto le signature in modo da non dare mai accesso a un evento compiuto di significato. Essa è, cioè, un pensiero della segnatura come pura scrittura al di là di ogni concetto, che garantisce in questo modo l'inestituibilità - cioè l'indefinito differimento -della significazione. Questo è il senso delle nozioni di «architraccia» e di «supplemento originario» e dell'insistenza con cui Derrida afferma il carattere non concettuale di questi «indecidibili»: non di concetti si tratta, ma di arcisegnature o di «signature di grado zero», che si pongono già sempre come supplemento rispetto a ogni concetto e a ogni presenza. La segnatura, separata nell'origine e dall'origine in posizione di supplemento, eccede ogni senso in una incessante *différance* e cancella la sua stessa traccia in un puro autosignificarsi: « Occorre che il segno di questo eccesso sia allo stesso tempo assolutamente eccedente rispetto a ogni possibile presenza-assenza ... e che, tuttavia, in qualche modo esso si significhi ancora ... La traccia vi si produce come la sua propria cancellazione» (Derrida, 75-77). Il significar-sé della segnatura non afferra mai se stesso, non lascia mai essere la sua propria insignificanza, ma è deportato e differito nel suo stesso gesto. La traccia è, in questo senso, una segnatura sospesa e rivolta a se stessa, una *kénosis* che non conosce mai il suo *pléròma*.

Tutta diversa è la strategia dell'archeologia foucaultiana.

Anch'essa parte dalla segnatura e dal suo eccesso rispetto alla significazione. Tuttavia, così come non si dà mai un puro segno senza segnatura, nemmeno è mai possibile separare la segnatura in posizione originaria (sia pure come supplemento). L'archivio delle segnature che, nell'*Archéologie*, raccoglie la massa di non-semantiche iscritta in ogni discorso significante e circonda e limita gli atti di parola come un margine oscuro e insignificante, definisce, però, anche l'insieme delle regole che decidono le condizioni di esistenza e di esercizio dei segni, del loro far senso e del loro giustapporsi e succedersi nello spazio e nel tempo. L'archeologia foucaultiana non cerca mai l'origine e nemmeno la sua assenza: come il saggio su *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (1971) non si stanca di ripetere, fare la genealogia della conoscenza o della morale non significa mettersi in cerca della loro origine, trascurando come irrilevanti o inaccessibili i casi e le meticolosità dei loro inizi, gli episodi e gli incidenti della loro storia; significa, al contrario, mantenere gli eventi nella dispersione che è loro propria, attardarsi nelle infime deviazioni e negli errori che ne accompagnano e determinano il senso. Significa, in una parola, cercare in ogni evento la segnatura che lo qualifica e specifica e in ogni segnatura l'evento e il segno che la portano e condizionano. Cioè ancora, nelle parole di Foucault, « mostrare che parlare è fare qualcosa - e non semplicemente esprimere un pensiero » (Foucault 1969, 272).

Va da sé che decostruzione e archeologia non esauriscono il catalogo delle strategie segnatoriali. È possibile, ad esempio, immaginare una pratica che, senza dimorare indefinitamente nelle pure segnature né indagare semplicemente la loro relazione vitale con i segni e gli eventi di discorso, risalga al di là della scissione fra segnatura e segno e fra semiotico e semantico per condurre così le segnature al loro compimento storico. Se sia possibile, in questo senso, una ricerca filosofica che tenda, al di là delle segnature, verso quel Non-segnato che, secondo Paracelso, coincide con lo stato paradisiaco e con la perfezione finale, è, come si dice, un'altra storia, che compete ad altri verificare.

3. Archeologia filosofica

1. L'idea di un'«archeologia filosofica» appare per la prima volta in Kant. Nei *Lose Blätter* per lo scritto del 1791 *Über die Fortschritte der Metaphysik*, egli si interroga sulla possibilità di una «storia filosofica della filosofia». Una tale storia, egli scrive «non è in sé possibile storicamente o empiricamente, ma solo razionalmente, cioè *a priori*. Se essa espone *facta* della ragione, non può prenderli in prestito dalla narrazione storica, ma deve trarli dalla natura della ragione umana come un'archeologia filosofica [*als philosophische Archäologie*]» (Kant 1942, 341). Il paradosso implicito in una tale archeologia è che, dal momento che non può trattarsi semplicemente di una storia di ciò che i filosofi «abbiano cavillato sull'origine, lo scopo e la fine delle cose del mondo» (*ibid.*), cioè delle «opinioni [*Meynungen*] che sono sorte casualmente qua o là», essa rischia di mancare di un inizio e di proporre una «storia di cose che non sono avvenute» (*ibid.*, 343).

Gli appunti di Kant tornano più volte su questo paradosso: «Non si può scrivere una storia di cose che non sono avvenute, per la quale si possono dare soltanto preparativi e materiali» (*ibid.*, 342-43). «Ogni conoscenza storica è empirica ... Una rappresentazione storica della filosofia racconta quindi come e in che ordine si è filosofato. Ma il filosofare è un graduale sviluppo della ragione umana e questo non può aver proceduto per via empirica e nemmeno essere iniziato secondo meri concetti» (Kant 1972, 340). «La storia della filosofia è di una specie così particolare che in essa non si può narrare nulla di ciò che è avvenuto, senza prima conoscere che cosa avrebbe dovuto o potuto avvenire» (*ibid.*, 343).

Si rifletta sul carattere del tutto peculiare di questa scienza che Kant chiama «archeologia filosofica». Essa si dà come una «storia» e, come tale, non può non interrogarsi sulla propria origine: ma, poiché essa è una storia per così dire *a priori*, il cui

oggetto coincide col fine stesso dell'umanità, cioè con lo sviluppo e con l'esercizio della ragione, l'*arche* che essa cerca non può mai identificarsi con un dato cronologico, non può mai essere «arcaica». Di più: poiché la filosofia ha a che fare non solo e non tanto con ciò che è stato, ma con ciò che avrebbe dovuto o potuto essere, essa stessa finisce con l'essere in un certo senso qualcosa che non si è ancora dato, così come la sua storia è «storia di cose che non sono avvenute».

Per questo, nella *Logik*, Kant può scrivere che «ogni filosofo costruisce per così dire la sua opera sulle rovine [*auf den Trümmern*] di un'altra» e che «la filosofia non è qualcosa che sia possibile apprendere, per il semplice fatto che essa non si è ancora data» (Kant 1974b, 448). L'archeologia è, in questo senso, una scienza delle rovine, una «rovinologia» il cui oggetto, pur senza costituire un principio trascendentale in senso proprio, non può mai veramente darsi come un tutto empiricamente presente. Le *archai* sono ciò che avrebbe potuto o dovuto darsi e che potrà forse un giorno darsi, ma che, per ora, esiste solo allo stato di oggetti parziali o rovine. Come i filosofi, che non esistono in realtà, esse si danno soltanto come *Urbilder*, archetipi o immagini originali (Kant 1973, 7), E «un archetipo rimane tale solo se non può essere raggiunto. Esso deve servire soltanto come una cordicella per segnare la direzione [*Richtschnur*]» (Kant 1973, 7).

2. L'idea di una disomogeneità essenziale presente in ogni autentica pratica storica, di uno scarto costitutivo fra l'*archè* che essa indaga e l'origine fattizia è alla base del saggio di Foucault del 1971, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. La strategia del saggio è subito chiara; si tratta di giocare la genealogia, di cui Foucault rintraccia il modello in Nietzsche, contro ogni ricerca di un'origine. In questa prospettiva, può anche essere utile cercare l'alleanza della storia: «La genealogia non si oppone alla storia ... si oppone al contrario al dispiegamento metastorico di significati ideali e di teleologie indefinite. Essa si oppone alla ricerca dell'"origine"» (Foucault 1994, II, 136-37). A questo fine, Foucault distingue, tra i termini di cui Nietzsche si serve, *Ursprung*, che riserva all'«origine» come bestia nera, da cui occorre prendere le

distanze, e i due vocaboli «che meglio di *Ursprung* designano l'oggetto proprio della genealogia» (*ibid.*, 140): *Herkunft*, che egli traduce «provenienza», ed *Entstehung*, «punto di insorgenza». Se Nietzsche rifiuta la ricerca dell'origine è perché *Ursprung* designa

l'essenza esatta della cosa, la sua possibilità più pura, la sua identità accuratamente ripiegata su se stessa, la sua forma immobile e anteriore a tutto ciò che è esteriore, accidentale e successivo. Ricercare una tale origine, significa tentare di trovare «ciò che già era», il «ciò stesso» di un'immagine perfettamente adeguata a se stessa; significa considerare come avventizie tutte le peripezie che hanno avuto luogo, tutte le astuzie e tutti i travestimenti; significa voler togliere tutte le maschere, per rendere alla fine manifesta un'identità prima, (*ibid.*, 138)

È contro questa idea che il genealogista parte in guerra. Non che egli non cerchi qualcosa come un inizio. Ma ciò che egli trova «all'inizio storico delle cose» (*ibid.*), non è mai «l'identità preservata della loro origine».

Fare la genealogia dei valori, della morale, dell'ascetismo, della conoscenza non sarà dunque mai partire in cerca della loro «origine», trascurando come inaccessibili tutti gli episodi della storia; significherà, al contrario, attardarsi sulle meticolosità e sui casi degli inizi ,.. Il genealogista ha bisogno della storia per scongiurare la chimera dell'origine. (Foucault 1994, II, 140)

Il termine francese *conjur**er*, che abbiamo tradotto con «scongiurare», unisce in sé due significati opposti: «evocare» ed «espellere». O, forse, i due sensi non sono opposti, perché per scongiurare qualcosa - uno spettro, un demonio, un pericolo - occorre innanzi tutto evocarlo. Resta che l'alleanza fra il genealogista e lo storico trova il suo senso proprio in questa «evocazione-espulsione». Anni dopo, in un'intervista del 1977, lo stesso gesto definirà il rapporto della genealogia col soggetto: si deve essere in grado di dar conto della costituzione del soggetto nelle trame della storia per potersene

definitivamente sbarazzare:

Occorre, sbarazzandosi del soggetto costituente, sbarazzarsi del soggetto stesso, cioè arrivare a un'analisi che renda conto della costituzione del soggetto nella trama storica. E' questo che chiamerei genealogia: dar conto della costituzione dei saperi, dei discorsi, degli ambiti di oggetti ecc., senza doversi riferire a un soggetto, (*ibid.*, III, 147)

L'operazione, che è in questione nella genealogia, consiste nell'evocazione e nell'eliminazione dell'origine e del soggetto. Ma che cosa viene a sostituirsi al loro posto? Poiché si tratta pur sempre di risalire a qualcosa come il momento in cui dei saperi, dei discorsi, degli ambiti di oggetti si sono costituiti. Solo che questa «costituzione» ha luogo, per così dire, nel non-luogo dell'origine. Dove si situano «provenienza» (*Herkunft*) e «insorgenza» (*Entstehung*) . se esse non sono né possono mai essere in posizione di origine?

3. L'identificazione, in ogni ricerca storica, di una frangia o di uno strato eterogeneo, che non si situa in posizione di origine cronologica, ma come alterità qualitativa, si deve, in realtà, non a Nietzsche, ma al teologo che di Nietzsche fu forse l'amico più lucido e fedele: Franz Overbeck. Overbeck chiama *Urgeschichte*, «preistoria», questa dimensione con cui ogni ricerca storica deve necessariamente confrontarsi. E non solo nella storia della Chiesa:

Solo a partire dalla differenza essenziale fra preistoria e storia si spiega perché la preistoria goda di una così particolare considerazione. La preistoria è, di fatto, una storia più rilevante e decisiva di qualsiasi storia, e questo in modo assoluto, non solo nella storia della Chiesa. La storia dell'insorgenza [*Entstehungsgeschichte*] è, nella storia di ogni vivente e, in generale, nella vita, incomparabile. (Overbeck, 53)

Ciò significa che, secondo Overbeck, ogni fenomeno storico si scinde necessariamente in *Urgeschichte* e *Geschichte*,

preistoria e storia, che sono connesse, ma non omogenee e richiedono metodologie e precauzioni diverse. La preistoria non coincide semplicemente con il cronologicamente più antico:

Il carattere fondamentale della preistoria è di essere storia dell'insorgenza [*Entstehungsgeschichte*] e non, come il suo nome potrebbe far supporre, di essere antichissima [*uralt*]. Essa può anzi essere giovanissima e il fatto di essere giovane o vecchia non costituisce in ogni caso una qualità che le compete in modo originale. Questa qualità si lascia percepire in essa altrettanto poco quanto una relazione al tempo compete in generale alla storia. Piuttosto la relazione al tempo, che ad essa compete, le è attribuita soltanto dalla soggettività dell'osservatore. Come la storia in generale, anche la preistoria non è legata a un sito particolare nel tempo, (*ibid.*, 57)

A prima vista, l'eterogeneità della preistoria ha un fondamento oggettivo, perché «la storia comincia solo dove i monumenti diventano intellegibili e vi è disponibilità di testimonianze scritte affidabili. Dietro e al di qua giace la preistoria» (*ibid.*, 53). Ma che si tratti, in realtà, non di un dato oggettivo, ma di una eterogeneità costitutiva insita nella stessa indagine storica, che si trova ogni volta davanti un passato per così dire di tipo speciale, è precisato subito dopo al di là di ogni dubbio: «anche la preistoria ha a che fare col passato, ma con un passato in senso speciale», rispetto al quale «il velo, che sta sospeso su ogni tradizione, si intensifica fino all'impenetrabilità» (Overbeck, 53). Già nello studio *Über die Anfänge der patristischen Literatur* (1882), Overbeck aveva distinto, in questo senso, una *christliche Urliteratur* dalla *urchristliche Literatur*; nell'opera postuma, egli precisa che «il passato di una *Urliteratur* non è un semplice passato, ma un passato qualificato o un passato alla seconda potenza - Più-che-passato [*Mehr-als-Vergangenheit*] o Superpassato [*Übervergangenheit*]: in esso non c'è nulla o quasi di passato» (*ibid.*, 55).

Il fatto è che storia e preistoria, unite in origine, si separano irrevocabilmente a un certo punto:

Nella storia di ogni organismo viene il momento in cui i limiti che lo dividono dal mondo non possono essere ulteriormente spostati. In questo momento la preistoria o storia dell'insorgenza [*Entstehungsgeschichte*] si separa dalla storia. Di qui la somiglianza fra questo momento e la morte e la facilità con cui in ogni storia nel senso comune del termine si insedia l'apparenza di una storia della decadenza [*Verfallsgeschichte*]. Essa scioglie nuovamente quel legame degli elementi che la preistoria aveva prodotto ... Se, pertanto, nelle cose che hanno una vita e un'efficacia storica, si deve distinguere tra la loro epoca preistorica e quella storica, è la preistoria a porre il fondamento della loro efficacia storica, (*ibid.*, 53)

Non soltanto preistoria e storia sono distinte e, tuttavia, connesse; ma la stessa efficacia storica di un fenomeno è legata a questa distinzione.

Gli elementi, che nella storia siamo abituati a considerare come separati, nella preistoria, infatti, coincidono immediatamente e si manifestano solo nella loro vivente unità. Si prenda il caso di un libro: nella preistoria, esso

agisce come l'unità in sé conchiusa di se stesso e dell'autore ... prendere sul serio il libro significa, in questo tempo, non sapere del suo autore nient'altro oltre ad esso. L'efficacia storica del libro si fonda su questa unità, ma essa si dissolve nel corso della sua effettività, finché alla fine il libro vive da solo, e non più il suo autore in esso. Questo è il tempo della storia letteraria, il cui motivo fondamentale è la riflessione sull'autore dei libri che sono ora i soli rimasti in vita ... In questo stadio, il libro ... agisce separatamente dal suo autore, ma con ciò subentra anche il processo, che porterà alla fine all'esaurimento di ogni efficacia. (Overbeck, 54)

4. Chiunque pratica una ricerca storica deve prima o poi confrontarsi con questa eterogeneità costitutiva insita nella sua stessa indagine. E lo fa nella forma della critica della tradizione e della critica delle fonti, che gli impongono cautele speciali. La critica non concerne soltanto la particolare

antichità del passato, ma, innanzi tutto, il modo in cui esso è stato costruito in una tradizione. Overbeck, che aveva lavorato a lungo sulle fonti della patristica, ne è perfettamente cosciente:

Non vi è storia senza tradizione - ma se, in questo senso, ogni storia è accompagnata da una tradizione, ciò non significa ... che la cosa, che viene chiamata tradizione, rimanga sempre identica ... Colui che scrive la storia deve accedere alla sua esposizione attraverso un instancabile lavoro preliminare: questo è la critica della tradizione. Nella misura in cui la storiografia presuppone questa critica e le pretese della critica all'autonomia sono giustificate, allora è fondata anche l'esigenza di risalire all'indietro ogni periodo fino alla sua tradizione ed è giusto chiedersi se la tradizione della preistoria non si caratterizzi prima della tradizione di ogni altro periodo, (*ibid.*, 52)

Ciò con cui la critica della tradizione e delle fonti ha a che fare non è un inizio metastorico, ma la struttura stessa della ricerca storica. E in questo senso che occorre rileggere le pagine che, nel § 6 di *Sein und Zeit*, Heidegger dedica alla «distruzione della tradizione» e in cui è possibile percepire echi del pensiero di Overbeck. La celebre distinzione fra «storia» (*Historie*) e «storicità» (*Geschichtlichkeit*), che qui viene elaborata, non è nulla di metafisico né tanto meno implica semplicemente una contrapposizione di oggetto e soggetto. Essa diventa intellegibile non appena la si riferisce al suo contesto, che è appunto la distinzione fra tradizione e critica delle fonti:

La tradizione dominante tende così poco a rendere accessibile ciò che essa «tramanda», che, innanzi tutto e per lo più, piuttosto lo copre.

Essa consegna il tramandato all'ovvietà e blocca l'accesso alle «fonti» [*Quellen*] originali, da cui le categorie e i concetti tramandati erano stati attinti, in modo almeno in parte autentico. La tradizione fa dimenticare in generale questa provenienza [*Herkunft*]. Essa ha come conseguenza l'inutilità anche soltanto di comprendere la necessità di una tale

regressione. (Heidegger, 21)

La «distruzione della tradizione» deve appunto confrontarsi con questo irrigidimento della tradizione per rendere possibile quel «regresso al passato» (*Rückgang zur Vergangenheit: ibid.*) che coincide col riaccesso alle fonti.

Overbeck chiama «canonizzazione» il dispositivo attraverso cui la tradizione impedisce l'accesso alle fonti (Overbeck, 56) e ciò è vero, in particolare, per la letteratura cristiana delle origini. Vi sono, naturalmente, anche altri modi di impedire o controllare l'accesso alle fonti. Uno di questi passa, nella cultura moderna, attraverso i saperi che, definendo e regolando l'ecdotica dei testi, trasformano lo stesso accesso alle fonti in una tradizione speciale, cioè la scienza della tradizione manoscritta. Se la filologia opera una critica necessaria e salutare di questa tradizione, essa non può restituire *ipso facto* al testo critico che essa produce il suo carattere fontale, costituirlo come punto d'insorgenza. Anche nel caso in cui sia possibile risalire, al di qua dell'archetipo, all'autografo, l'accesso al carattere fontale di un testo - cioè alla sua preistoria - necessita di un'operazione ulteriore. La fonte, intesa come punto d'insorgenza, non coincide, infatti, con i documenti della tradizione manoscritta, anche se non è ovviamente possibile accedere alla fonte senza passare attraverso l'analisi di prima mano di quella tradizione. L'inverso non è, del resto, vero: si può accedere alla tradizione manoscritta senza aver accesso alla fonte come punto d'insorgenza (chi ha qualche familiarità con la pratica filologica corrente sa che questa è, anzi, la regola, mentre il risalire dalla tradizione manoscritta alla *Urgeschichte* - il che implica la capacità di rinnovare la conoscenza di quella tradizione - è l'eccezione).

Ma a che cosa regredisce il ricercatore che si misura col problema della critica della tradizione e del canone? E' chiaro che il problema non è qui meramente filologico, perché anche le pur necessarie cautele filologiche si complicano quando si ha a che fare con *Urgeschichte* ed *Entstehung*. Non è possibile accedere in modo nuovo, al di là della tradizione, alle fonti, senza mettere in questione lo stesso soggetto storico che deve accedervi. In questione è, cioè, lo stesso paradigma

epistemologico della ricerca.

Possiamo chiamare provvisoriamente «archeologia» quella pratica che, in ogni indagine storica, ha a che fare non con l'origine, ma col punto d'insorgenza del fenomeno e deve, perciò, confrontarsi nuovamente con le fonti e con la tradizione. E non può misurarsi con la tradizione, senza decostruire i paradigmi, le tecniche e le pratiche attraverso cui essa regola le forme del tramandamento, condiziona l'accesso alle fonti e determina, in ultima analisi, lo stesso statuto del soggetto conoscente. Il punto d'insorgenza è, cioè, qui insieme oggettivo e soggettivo e si situa, anzi, in una soglia di indecidibilità fra l'oggetto e il soggetto. Essa non è mai l'emergere del fatto senza essere, insieme, emergere dello stesso soggetto conoscente: l'operazione sull'origine è, nello stesso tempo, un'operazione sul soggetto.

5. C'è una cautela importante che occorre osservare ogni volta che si presuppone, a monte di una scissione storica che ci è familiare, uno stadio preistorico (o comunque più originario) unitario. Sia, ad esempio, la divisione fra sfera religiosa e sfera giuridica profana, i cui caratteri distintivi ci appaiono - almeno in qualche misura - definiti. Se si raggiunge in uno di questi ambiti uno stadio più arcaico, si è spesso portati a ipotizzare al di là di esso uno stadio precedente in cui la sfera sacra e quella profana non sono ancora distinte. In questo senso

Louis Gernet, lavorando sul diritto greco più antico, ha chiamato «pre-diritto» (*pré-droit*) una fase originaria in cui diritto e religione erano indiscernibili. E Paolo Prodi, nella sua indagine sulla storia politica del giuramento, evoca in modo analogo un «indistinto primordiale» (Prodi, 24) in cui il processo di separazione fra religione e politica non era ancora iniziato. E essenziale, in casi come questi, avere l'accortezza di non proiettare semplicemente sul-l'«indistinto primordiale» presupposto i caratteri che definiscono la sfera religiosa e quella profana che ci sono noti e che sono, appunto, il risultato della scissione. Come un composto chimico ha delle proprietà specifiche che non è possibile ridurre alla somma degli elementi che lo compongono, così ciò che sta prima della divisione storica non è necessariamente la somma dei caratteri

che definiscono i suoi frammenti. Il pre-diritto (ammesso che una tale ipotesi abbia senso) non può essere soltanto un diritto più arcaico, come ciò che sta prima della religione così come noi la conosciamo storicamente non è solo una religione più primitiva; sarebbe, anzi, consigliabile evitare gli stessi termini «religione» e «diritto», e provare a immaginare un x, per la cui definizione abbiamo bisogno di mettere in campo ogni possibile cautela, praticando una sorta di *epoche* archeologica, che sospenda -almeno provvisoriamente- l'attribuzione ad esso dei predicati che siamo soliti riferire alla religione e al diritto. Anche in questo senso la preistoria non è omogenea alla storia, il punto di insorgenza non è identico a ciò che viene in essere attraverso di esso.

6. Nel 1973, nell'introduzione a *Mythe et épopée*, III, Georges Dumézil, in polemica con lo strutturalismo che si andava affermando in quegli anni, ha cercato di definire il metodo delle proprie ricerche, che egli qualifica risolutamente come «storiche».

Io non sono strutturalista, non ho occasione né di esserlo né di non esserlo. Il mio sforzo non è quello di un filosofo, ma intende essere quello di uno storico, di uno storico della storia più vecchia e della frangia di ultra-storia [*de la plus vieille histoire et de la frange d'ultra -histoire*] che si può ragionevolmente cercare di raggiungere; esso si limita, cioè, a osservare i dati primari in ambiti che sappiamo essere geneticamente apparentati e poi, attraverso la comparazione di alcuni di tali dati primari, risalire ai dati secondari che costituiscono i loro prototipi comuni. (Dumézil, III, 14)

Questo metodo deriva, come Dumézil non ha difficoltà a riconoscere, dalla grammatica comparata delle lingue indoeuropee:

Ciò che a volte viene chiamata «teoria dumeziliana» consiste in tutto e per tutto nel ricordare che sono esistiti, a un certo momento, gli indoeuropei e a pensare, sulle tracce dei linguisti, che la comparazione delle più antiche tradizioni dei

popoli che sono, almeno in parte, loro eredi, deve permettere di intravedere le grandi linee della loro ideologia, (*ibid.*, 15)

La consistenza della «frangia di ultra-storia» che lo storico cerca qui di raggiungere è, dunque, solidale dell'esistenza dell'indoeuropeo e del popolo che lo parlava. Essa esiste nello stesso senso e nella stessa misura in cui esiste una forma indoeuropea (ad esempio **deiwos* o **med*, forme che i linguisti hanno l'abitudine di far precedere di un asterisco per distinguerle dalle parole attestate nelle lingue storiche). Ma ciascuna di queste forme, a voler essere rigorosi, non è che un algoritmo che esprime un sistema di corrispondenze fra le forme esistenti nelle lingue storiche e, nelle parole di Meillet, ciò che chiamiamo indoeuropeo non è che «l'insieme di questi sistemi di corrispondenze ... che suppone una lingua *x* parlata da uomini *x* in un luogo *x* in un tempo *x*», dove *x* sta semplicemente per «sconosciuto» (Meillet, 324). A meno di non voler legittimare il *monstrum* di una ricerca storica che produce i suoi documenti originali, dall'indoeuropeo non si potranno mai estrapolare degli eventi che si suppongono storicamente avvenuti. Per questo il metodo di Dumézil ha registrato un progresso significativo rispetto alla mitologia comparata della fine del XIX secolo, quando, intorno al 1950, egli ha riconosciuto che l'ideologia delle tre funzioni (sacerdoti, guerrieri, pastori o, in termini moderni, religione, guerra, economia) «non si traduceva necessariamente, nella vita di una società, in una divisione tripartita *reale* di questa società, sul modello indiano (delle tre caste)», ma che essa rappresentava appunto piuttosto una «ideologia», qualcosa come «un ideale e, nello stesso tempo un modo di analizzare e di interpretare le forze che regolano il corso del mondo e la vita degli uomini» (Dumézil, I, 15).

La «storia più vecchia», la «frangia di ultra-storia» che l'archeologia cerca di raggiungere non può essere localizzata nella cronologia, in un passato remoto, ma nemmeno al di là di questa, in una struttura metastorica intemporale (ad esempio, come ironizzava Dumézil, nel sistema neuronaie di un ominide). Come le parole indoeuropee, essa rappresenta una tendenza presente e operante nelle lingue storiche, che condiziona e rende intellegibile il loro svolgimento nel tempo.

Essa è *un arche*: ma un'*arche* che, come in Nietzsche e in Foucault, non è respinta diacronicamente nel passato, ma assicura la coerenza e la comprensibilità sincronica del sistema,

7. Il termine «archeologia» è legato alle ricerche di Michel Foucault. Esso fa la sua discreta - ma decisiva - comparsa già nella prefazione a *Les Mots et les choses*. Qui l'archeologia, a differenza della storia «nel senso tradizionale del termine», si presenta come la ricerca di una dimensione insieme paradigmatica e trascendentale, una sorta di «*a priori* storico», in cui i saperi e le conoscenze trovano la loro condizione di possibilità. Questa dimensione è l'episteme, il «campo epistemologico in cui le conoscenze, considerate al di fuori di ogni criterio che si riferisca al loro valore razionale o alle loro forme oggettive, affondano la loro positività e manifestano così una storia che non è quella del loro progressivo perfezionamento, ma quella delle loro condizioni di possibilità» (Foucault 1966, 13). Non si tratta tanto, precisa Foucault, di una storia delle idee o delle scienze, quanto di una ricerca che, risalendo controcorrente la storia delle formazioni discorsive, dei saperi e delle pratiche, si sforza di scoprire

a partire da che cosa le teorie e le conoscenze sono state possibili; secondo quale spazio d'ordine si è costituito il sapere; sullo sfondo di quale *a priori* storico e nel contesto di quale positività le idee hanno potuto apparire, le scienze costituirsi, le esperienze rispecchiarsi nelle filosofie, le razionalità prendere forma per poi, forse, sciogliersi e sparire. (*ibid.*)

Sofferamoci sull'ossimoro «*a priori* storico». Esso intende sottolineare che, come nel saggio del 1971, non si tratta nemmeno qui di un'origine metastorica, una sorta di donazione originaria che fonda e determina i saperi. Come l'*Archéologie du savoir* preciserà tre anni dopo, l'episteme è essa stessa una pratica storica, un insieme di relazioni che «in una data epoca, è possibile scoprire tra le scienze quando le si analizza al livello della loro regolarità discorsiva» (Foucault 1969, 250). L'*a priori*, che condiziona la possibilità delle conoscenze, è la

loro stessa storia, colta a un livello particolare. Questo livello è quello ontologico della loro semplice esistenza, il «fatto bruto» del loro darsi in un dato tempo e in un certo modo; o, per usare la terminologia del saggio su Nietzsche, del loro «punto d'insorgenza» (nei termini di Overbeck, della loro «preistoria»). Ma come può un *a priori* darsi ed esistere storicamente? E in che modo è possibile accedere ad esso?

Con ogni probabilità, più che dall'archeologia filosofica kantiana, l'idea di un «*a priori* storico» deriva da Marcel Mauss, che, a proposito della nozione di *mana*, scrive nella sua *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (902-03) che essa è «la condizione stessa della sperimentazione magica» e che «essa è data *apriori*, preliminarmente a ogni esperienza. Non si tratta, in senso proprio, di una rappresentazione della magia, come la simpatia, i demoni o le proprietà magiche. Essa governa le rappresentazioni magiche, è la loro condizione, la loro forma necessaria. Funziona come una categoria, che rende possibili le idee magiche, come le categorie rendono possibili le idee umane» (Mauss, III). Con uno svolgimento significativo, Mauss definisce questo trascendentale storico come «una categoria inconscia dell'intelletto» (*ibid.*), suggerendo implicitamente in questo modo che il modello epistemologico che una tale conoscenza richiede non può essere del tutto omogeneo a quello del sapere storico cosciente. E, tuttavia, come per Foucault, anche per Mauss è chiaro che l'*a priori*, pur condizionando l'esperienza storica, si iscrive esso stesso in una determinata costellazione storica. Esso invero, cioè, il paradosso di una condizione *a priori* iscritta in una storia che non può che costituirsi *a posteriori* rispetto ad essa e in cui la ricerca - nel caso di Foucault, l'archeologia - deve scoprirla.

8. Foucault non si è interrogato sulla particolare struttura temporale che la nozione di un *a priori* storico sembra implicare. Eppure il passato che è qui in questione è, come la preistoria di Overbeck e la «frangia di ultra-storia» in Dumézil, un passato di tipo speciale, che non precede cronologicamente il presente come un'origine, né gli è semplicemente esteriore (in questo senso, nelle parole di Overbeck, esso non contiene «nulla o quasi di passato»). Nel saggio sul *déjà vu*, Henri

Bergson aveva avanzato la tesi che il ricordo non segue alla percezione, ma le è contemporaneo e può quindi, appena l'attenzione della coscienza si allenta, generare quel «falso riconoscimento» che egli definisce, con un'espressione soltanto in apparenza paradossale, un «ricordo del presente». Un tale ricordo, egli scrive, «appartiene al passato quanto alla forma e al presente quanto alla materia» (Bergson, 137). Di più: se la percezione corrisponde all'attuale e l'immagine del ricordo al virtuale, allora anche il virtuale sarà necessariamente, secondo Bergson, contemporaneo al reale.

Nello stesso senso, la condizione di possibilità che è in questione nell'« *priori* storico che l'archeologia si sforza di raggiungere, non solo è contemporanea al reale e al presente, ma è e resta ad essi immanente. Con un gesto singolare, l'archeologo che insegue un tale *a priori*, retrocede, per così dire, verso il presente. E' come se, considerato dal punto di vista dell'archeologia o del suo punto d'insorgenza, ogni fenomeno storico si scindesse secondo la faglia che separa in esso un prima e un dopo, una preistoria e una storia, una storia delle fonti e una tradizione storica che, in quanto coincidono per un attimo nel punto d'insorgenza, sono, in verità, contemporanee. Ed è qualcosa del genere che doveva avere in mente Benjamin, quando, sulle orme di Overbeck, scriveva che nella struttura monadologica dell'oggetto storico sono contenute tanto la «preistoria» che la sua «post-storia» (*Vor-und Nachgeschichte*) o quando suggeriva che tutto il passato deve essere immesso nel presente in una «apocatastasi storica» (Benjamin 1982, 573). (L'apocatastasi è la restituzione nell'origine che, secondo Origene, ha luogo alla fine dei tempi; qualificando come «storica» una realtà escatologica, Benjamin si serve di un'immagine assai simile all'«*a priori* storico» foucaultiano).

9. È merito di Enzo Melandri aver colto precocemente la rilevanza filosofica dell'archeologia foucaultiana e aver cercato di svolgerne e precisarne la struttura. Mentre di solito, egli osserva, l'esplicitazione dei codici e delle matrici di fondo di una cultura si fa ricorrendo a un altro codice di ordine superiore al quale si attribuisce una sorta di misterioso potere

esplicativo (è il modello dell'«origine»), con Foucault «la ricerca archeologica si propone invece di rovesciare il procedimento o, meglio, di rendere l'esplicazione del fenomeno immanente alla sua descrizione» (Melandri 1967, 78). Ciò implica un reciso rifiuto del metalinguaggio e il ricorso a una «matrice paradigmatica, insieme concreta e trascendentale, che ha la funzione di dar forma, regola e norma a un contenuto» (*ibid.*, 96; è il modello dell'«*a priori* storico»). E' questa matrice immanente che Melandri cerca di analizzare, situandola rispetto all'opposizione freudiana di conscio e inconscio. Già Ricoeur aveva parlato di una «archeologia del soggetto», a proposito del primato che, nel pensiero di Freud, compete al passato e all'arcaico. L'analisi freudiana mostra che il processo secondario della coscienza è sempre in ritardo sul processo primario del desiderio e dell'inconscio. La realizzazione del desiderio, che il sogno persegue, è necessariamente regressiva, perché è modellata sul «desiderio indistruttibile» di una scena infantile, di cui prende il posto. Per questo, scrive Ricoeur

la regressione, di cui il sogno è testimonianza e modello, attesta l'impotenza dell'uomo a operare definitivamente e integralmente questa sostituzione, se non nella forma inadeguata della rimozione; la rimozione è il regime normale di uno psichismo condannato al ritardo e sempre in balia dell'indistruttibile e dell'infantile. (Ricoeur, 431)

Accanto a questa archeologia in senso stretto, vi è, secondo Ricoeur, negli scritti metapsicologici di Freud, anche una «archeologia generalizzata», che concerne l'interpretazione psicoanalitica della cultura:

Il genio del freudismo è di aver smascherato la strategia del principio del piacere, forma arcaica dell'umano, sotto le sue razionalizzazioni, idealizzazioni e sublimazioni. La funzione dell'analisi è quella di ridurre l'apparente novità alla risorgenza del vecchio: soddisfacimento per sostituzione, restaurazione dell'oggetto arcaico perduto, riapparizione del fantasma iniziale - ognuno di questi nomi designa la restaurazione del vecchio sotto i tratti del nuovo, (*ibid.*, 432)

Del tutto diversa è la concezione melandriana dell'archeologia. Come per Foucault, il punto di partenza è in Nietzsche, in particolare nel concetto di «storia critica» della seconda *Inattuale*, cioè in quella storia che critica e distrugge il passato, per rendere possibile la vita. Melandri generalizza questo concetto, coniugandolo, con uno straordinario *tour de force*, con quello freudiano di regressione:

Essa (la storia critica) deve ripercorrere in senso inverso la reale genealogia degli eventi di cui si occupa. La divisione che si è venuta a stabilire fra storiografia (*historia rerum gestarum*) e storia reale (*rei gestae*) è molto simile a quella che da sempre sussiste fra conscio e inconscio secondo Freud. Perciò la storia critica ha la funzione di una terapia mirante al recupero dell'inconscio inteso come «rimosso» storico. Ricœur e Foucault, come si è detto, chiamano «archeologi-co» questo procedimento. Esso consiste nel risalire la genealogia finché non si giunge a monte della biforcazione in conscio e inconscio del fenomeno in questione. Solo se si riesce a raggiungere quel punto la sindrome patologica rivela il suo reale significato. Si tratta dunque di una *regressione*: non però all'inconscio come tale, bensì a ciò che Io ha reso inconscio - nel senso dinamico di rimosso. (Melandri 2004, 65-66)

Se il collegamento fra archeologia e regressione era già in Ricœur, Melandri, in questo densissimo passo, ne inverte drasticamente il segno. La visione pessimistica della regressione, incapace di superare la scena infantile originaria, cede qui il posto a una visione quasi soteriologica dell'archeologia, capace di risalire regressivamente a monte della scissione fra conscio e inconscio. Ma come intendere questa singolare «regressione archeologica», che non cerca di raggiungere nel passato l'inconscio e il dimenticato, ma di risalire al punto in cui si è prodotta la dicotomia fra conscio e inconscio, storiografia e storia (e, più in generale, fra tutte le opposizioni binarie che definiscono la logica della nostra cultura)? Non si tratta semplicemente, secondo la vulgata del modello analitico, di portare alla coscienza ciò che è stato rimosso e torna ad affiorare in forma di sintomo. E nemmeno,

secondo un diffuso, stucchevole paradigma di storia delle classi subalterne, di scrivere una storia degli esclusi e dei vinti, perfettamente omogenea a quella dei vincitori. Melandri precisa più volte che l'archeologia va invece intesa proprio come una regressione e che, come tale, essa è il contrario di una razionalizzazione:

Per l'archeologia è essenziale il concetto di regressione e inoltre che l'operazione regressiva sia l'esatto reciproco della razionalizzazione. Razionalizzazione e regressione sono operazioni inverse, così come differenziale e integrale ... Per riprendere un'arcinota, ma in gran parte ancora incompresa espressione di Nietzsche [se è vero quel che diciamo, è anche vero che, purtroppo, non potrà mai essere capita fino in fondo), possiamo dire, a questo punto, che l'archeologia richiede una regressione «dionisiaca». Come osserva Valéry, *nous entrons dans l'avenir à reculons* ... per capire il passato, dovremmo parimenti risalirlo à *reculons*. (Melandri 2004, 67)

10. L'immagine di una processione nel tempo che volge le spalle alla meta si trova, com'è noto, anche in Benjamin, al quale la citazione da Valéry doveva essere familiare. Nella ix tesi, l'angelo della storia, le cui ali si sono impigliate nella tempesta del progresso, avanza verso il futuro à *reculons*. La regressione « dionisiaca » di Melandri è l'immagine inversa e complementare dell'angelo benjaminiano. Se questi avanza verso il futuro tenendo fisso lo sguardo nel passato, l'angelo di Melandri regredisce nel passato guardando al futuro. Entrambi procedono verso qualcosa che non possono vedere né conoscere. Questa meta invisibile delle due immagini del processo storico è il presente. Esso appare nel punto in cui i loro sguardi si incontrano, quando un futuro raggiunto nel passato e un passato raggiunto nel futuro coincidono per un istante.

Che cosa avviene, infatti, quando la regressione archeologica raggiunge il punto in cui si è prodotta la scissione fra conscio e inconscio, storiografia e storia che definisce la condizione in cui ci troviamo? Come dovrebbe essere ormai ovvio, il nostro modo di rappresentarci il prima di una

scissione è comandato dalla scissione stessa. Immaginare un tale «prima», significa, infatti, proseguendo la logica insita nella scissione, presupporre ad essa una condizione originaria, che si è, a un certo punto, divisa. In questo caso, ciò si esprime nella tendenza a rappresentarci l'al di qua o l'al di là della dicotomia come uno stato felice, una sorta di età dell'oro esente da rimozioni, perfettamente consapevole e padrona di sé. Ovvero, come in Freud e Ricœur, come l'infinita ripetizione della scena infantile, l'apparizione indistruttibile del fantasma del desiderio. Al contrario, al di qua o al di là della scissione, nel venir meno delle categorie che ne comandavano la rappresentazione, non c'è altro che l'improvviso, abbagliante dischiudersi del punto di insorgenza, il rivelarsi del presente come ciò che non abbiamo potuto né vivere né pensare.

11. L'idea che il presente possa darsi nella forma di una costitutiva inespugnabilità è legata alla concezione freudiana del trauma e della rimozione. Secondo questa concezione, un'esperienza attuale - uno scontro ferroviario, una scena infantile (in genere concernente la sessualità), una pulsione - per il suo carattere traumatico o perché risulta comunque inaccettabile per la coscienza, viene rimossa nell'inconscio. Essa entra così in una fase di latenza, durante la quale sembra per così dire non essere avvenuta, ma nel corso della quale cominciano ad apparire nel soggetto dei sintomi nevrotici o dei contenuti onirici, che testimoniano del ritorno di ciò che è stato rimosso. In questo modo

Ciò che i bambini di due anni hanno vissuto e non compreso, possono benissimo non ricordarlo mai più se non in sogno... eppure in qualche momento successivo irromperà nella loro vita con impulsi coatti, dirigerà le loro azioni, determinerà le loro simpatie e antipatie, cagionerà abbastanza spesso la loro scelta amorosa. (Freud 1938, 443)

Solo l'analisi può permettere di risalire, al di là dei sintomi e delle azioni compulsive, agli eventi rimossi.

In *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Freud applica questo schema alla storia degli ebrei. All'imposizione

della legge da parte di Mosè, segue un lungo periodo in cui la religione mosaica entra in una fase di latenza, per riapparire più tardi nella forma del monoteismo giudaico che ci è familiare. Freud istituisce in questa prospettiva un parallelismo fra quel «particolare stato del ricordo» che «classifichiamo come “inconscio”» e la tradizione storica: «Ci aspettiamo di trovare qui un'analogia», egli scrive, «con lo stato che vorremmo attribuire alla tradizione nella vita psichica di un popolo» (Freud 1938, 443). La tradizione funziona, cioè, rispetto al suo *traditum*, come un periodo di latenza, in cui l'evento traumatico è conservato e insieme (secondo l'etimologia che unisce *tradere* e tradire) rimosso.

Cathy Caruth, nel suo libro *Unclaimed Experience*, suggerisce che la latenza sia in qualche modo costitutiva dell'esperienza storica e che proprio e soltanto attraverso il suo oblio l'evento traumatico venga conservato ed esperito:

L'esperienza del trauma, il fatto della latenza, sembrerebbe così consistere non nella dimenticanza di una realtà che non può quindi mai essere pienamente conosciuta, ma in una latenza inerente all'esperienza stessa. Il potere storico del trauma non consiste tanto nel fatto che l'esperienza venga ripetuta dopo il suo oblio, quanto nel fatto che soltanto attraverso l'oblio che gli è inerente esso può essere sperimentato ... Che la storia sia storia di un trauma, significa che essa è significativa solo nella misura in cui non è pienamente percepita mentre avviene; o, in altre parole, che la storia può essere compresa solo nella stessa inaccessibilità del suo aver luogo. (Caruth, 17-18)

Proviamo a svolgere queste idee, che l'autrice lascia inesplicate, in riferimento all'archeologia. Esse implicano, innanzi tutto, che non solo il ricordo, come in Bergson, ma anche l'oblio sia contemporaneo della percezione e del presente. Mentre percepiamo qualcosa, insieme lo ricordiamo e lo dimentichiamo. Ogni presente contiene, in questo senso, una parte di non-vissuto; esso è, anzi, al limite, ciò che resta non vissuto in ogni vita, ciò che, per il suo carattere traumatico o per la sua eccessiva prossimità, rimane inesperto in ogni esperienza (o, se si vuole, nei termini della storia dell'essere

heideggeriana, ciò che, nella forma dell'oblio, si destina in una tradizione e in una storia). Ciò significa che non è solo e non tanto il vissuto, ma anche e innanzi tutto il non-vissuto a dar forma e consistenza alla trama della personalità psichica e della tradizione storica, ad assicurar loro continuità e consistenza. E lo fa nella forma dei fantasmi, dei desideri e delle pulsioni ossessive che incessantemente urgono alla soglia della coscienza (individuale o collettiva). Parafrasando un detto di Nietzsche, si potrebbe dire che chi non ha vissuto qualcosa (sia esso un individuo o un popolo), fa sempre la stessa esperienza.

12. L'analogia fra regressione archeologica e psicanalisi risulta ora più chiara. In entrambi i casi, si tratta di accedere a un passato che non è stato vissuto e che non può quindi definirsi tecnicamente «passato», ma è rimasto, in qualche modo, presente. Nello schema freudiano, questo non-passato attesta il suo esser-stato attraverso i sintomi nevrotici, di cui l'analisi si serve come un filo d'Arianna per risalire all'evento originario. Nell'inchiesta genealogica, l'accesso al passato, che è stato coperto e rimosso dalla tradizione, è reso possibile soltanto dal paziente lavoro che sostituisce alla ricerca dell'origine l'attenzione al punto d'insorgenza. Ma come è possibile riaccedere a un non-vissuto, ritornare a un evento che, in qualche modo, per il soggetto non si è ancora veramente dato? La regressione archeologica, risalendo al di qua dello spartiacque fra il conscio e l'inconscio, raggiunge anche la linea di faglia in cui ricordo e oblio, vissuto e non-vissuto insieme comunicano e si separano.

Non si tratta, però, di realizzare, come avviene nel sogno, il «desiderio indistruttibile» di una scena infantile né, come nella visione pessimistica di *Jenseits des Lustprinzips*, di ripetere infinitamente un trauma originario. E nemmeno, come nella terapia analitica riuscita, di portare alla coscienza i contenuti che erano stati rimossi nell'inconscio. Si tratta, piuttosto, attraverso le meticolosità dell'inchiesta genealogica, di evocarne il fantasma, ma, insieme, di lavorarlo, di decostruirlo, di dettagliarlo fino a eroderlo progressivamente e fargli perdere il suo rango originario. La regressione archeologica è,

cioè, elusiva: non tende, come in Freud, a ripristinare uno stato precedente, ma a decomporlo, a spostarlo, e, in ultima analisi, ad aggirarlo, per risalire non ai suoi contenuti, ma alle modalità, alle circostanze e ai momenti della scissione che, rimuovendoli, li ha costituiti come origine. Essa è, in questo senso, l'esatto reciproco dell'eterno ritorno: non vuole ripetere il passato per consentire a ciò che è stato, trasformando il «così fu» in un «così ho voluto che fosse». Vuole, al contrario, lasciarlo andare, liberarsene, per accedere, al di là o al di qua di esso, a ciò che non è mai stato, a ciò che non ha mai voluto.

Solo a questo punto il passato non vissuto si rivela per ciò che era: contemporaneo al presente, e diventa in questo modo per la prima volta accessibile, si presenta come «fonte». Per questo la contemporaneità, la con-presenza al proprio presente, in quanto implica l'esperienza di un non-vissuto e il ricordo di un oblio, è rara e difficile; per questo l'archeologia, che risale al di qua del ricordo e dell'oblio, è la sola via di accesso al presente.

13. Forse il testo in cui Michel Foucault ha descritto - o presentito - con più precisione le strategie e i gesti dell'archeologia è nel primo scritto da lui pubblicato, la lunga prefazione (1954) a *Le Rêve et l'existence* di Ludwig Binswanger. Anche se il termine stesso è, ovviamente, assente, il «movimento della libertà», che viene qui attribuito al sogno e all'immaginazione, condivide con l'archeologia significati e obiettivi. Fin dall'inizio, la tesi freudiana sul sogno come realizzazione vicaria di un desiderio originario è decisamente smentita. Se il sogno è sogno e non desiderio soddisfatto, ciò è perché esso «realizza anche tutti i contro-desideri» che si oppongono al desiderio stesso. Il fuoco onirico è la bruciante soddisfazione del desiderio sessuale, ma ciò che fa sì che il desiderio prenda forma nella sostanza sottile del fuoco è tutto ciò che rifiuta questo desiderio e cerca incessantemente di spegnerlo» (Foucault 1994, I, 97). Di qui l'insufficienza dell'analisi freudiana: il linguaggio del sogno vi è ridotto unicamente alla sua «funzione semantica», lasciando da parte la «sua struttura morfologica e sintattica», cioè il suo essere articolato in immagini. Per questo, in quanto l'analisi della

dimensione propriamente immaginaria dell'espressione è interamente omessa, «la psicoanalisi non è mai riuscita a far parlare le immagini» (*ibid.*, 1 o 1).

Se il movimento del sogno non può mai esaurirsi nel ripristino di una scena o di un trauma originari, ciò è perché esso risale ben al di là di questi, per riattingere ai «movimenti primi della libertà» fino a coincidere con la «traiettoria dell'esistenza stessa». Seguire nel sogno questa traiettoria, significa per il soggetto mettersi radicalmente in questione, rischiarsi innanzi tutto nella propria « irrealizzazione ».

Immaginare Pierre dopo un anno di assenza non significa annunciarmelo nel modo dell'irrealtà ... significa prima di tutto irrealizzare me stesso, assentarmi da questo mondo in cui non mi è possibile incontrare Pierre. Ciò non vuol dire che io «evado in un altro mondo» né che passeggio lungo i margini possibili del mondo reale. Risalgo le strade del mondo della mia presenza; e allora si confondono le linee della necessità da cui Pierre è escluso e la mia presenza, come presenza a questo mondo, si cancella, (*ibid.*, 139)

Lungi dal ripristinare uno stato arcaico precedente, un fantasma e una storia familiare, il sogno comincia col distruggere e frantumare ogni mondo reale, trascinando innanzi tutto se stesso in questa distruzione; se risale indietro nel tempo, è per scavalcare l'universo soggettivo e quello oggettivo che gli corrisponde verso «il mondo all'alba della sua prima esplosione, quando esso coincide ancora con la sua stessa esistenza» (Foucault 1994,I,128). E come, nel libro del 1969, l'archeologia si definirà proprio attraverso il suo cogliere i fenomeni al livello della loro insorgenza e del loro puro esserci, così nel sogno «si effettua il passaggio dall'antropologia all'ontologia», dove «l'esistenza stessa, nella direzione fondamentale dell'immaginario, indica il suo proprio fondamento ontologico» (*ibid.*, 137). E mentre, in Freud, il fantasma rappresenta la meta indistruttibile che orienta il movimento della regressione, sogno e immaginazione revocano continuamente in questione ogni cristallizzarsi del loro slancio in un'immagine o in un fantasma. Si produce un fantasma, infatti, «quando il soggetto trova il libero movimento della

propria esistenza annientato dalla presenza di una quasi-percezione che lo avvolge e immobilizza » (*ibid.*, 145). Al contrario, «il valore di un'immaginazione poetica si misura dalla sua potenza di distruzione interna dell'immagine» (*ibid.*, 143); «ogni immaginazione, se vuole essere autentica, deve imparare a sognare; e l'arte poetica ha senso solo se insegna a spezzare la fascinazione delle immagini, per riaprire all'immaginazione il suo libero sentiero verso il sogno, che le offre, come verità assoluta, il suo "infrangibile nocciolo di notte"» (*ibid.*, 146). E questa dimensione al di là delle immagini e dei fantasmi, verso cui si dirige il movimento dell'immaginazione, non è la ripetizione ossessiva di un trauma o di una scena primaria, ma quel momento primo dell'esistenza «dove si compie la costituzione originaria del mondo» (*ibid.*, 145).

14. Cerchiamo di pensare la particolare struttura temporale implicita in un'archeologia filosofica. In questione in essa non è propriamente un passato, ma un punto d'insorgenza; d'altra parte, essa può aprirsi a questo un accesso solo risalendo indietro fino al punto in cui esso è stato coperto e neutralizzato dalla tradizione (nei termini di Melandri, fino al punto in cui si è prodotta la scissione fra conscio e inconscio, storiografia e storia). Il punto di insorgenza, l'*arche* dell'archeologia, è ciò che avverrà, che diventerà accessibile e presente, solo quando l'inchiesta archeologica avrà compiuto la sua operazione. Esso ha dunque la forma di un passato nel futuro, cioè di un *futuro anteriore*.

Non si tratta qui, semplicemente, com'è stato suggerito, di «una prova di appello per gli sviluppi alternativi che erano stati condannati in primo grado» (Virno, 74), né di congetturare possibili alternative allo stato di cose reale. Benjamin ha scritto una volta che «nel ricordo noi facciamo un'esperienza che ci vieta di concepire la storia in modo fondamentalmente ateologico», perchè il ricordo modifica, in qualche modo, il passato, trasformando l'incompiuto in compiuto e il compiuto in incompiuto (Benjamin 1982, 589). Se il ricordo è, in questo senso, la forza che restituisce possibilità a ciò che è stato (e, tuttavia, lo conferma come

passato), l'oblio è ciò che incessantemente gliela toglie (e, tuttavia, ne custodisce in qualche modo la presenza). Nell'archeologia si tratta invece - al di là della memoria e dell'oblio o, piuttosto, nella loro soglia di indifferenza - di accedere per la prima volta al presente.

Proprio per questo il varco che qui si apre verso il passato è proiettato nel futuro. Già nell'introduzione a *Le Rêve et l'existence*, Foucault registra, contro Freud, quest'intima tensione del sogno verso il futuro:

Il punto essenziale del sogno non è tanto ciò che esso resuscita del passato, quanto ciò che annuncia dell'avvenire. Presagisce e annuncia il momento in cui la malata svelerà finalmente al suo analista quel segreto che non conosce ancora e che è tuttavia il carico più pesante del suo presente ... il sogno anticipa il momento della liberazione. E' presagio della storia, prima ancora di essere ripetizione obbligata del passato traumatico. (Foucault 1994,1, 127)

Al di là dell'accento posto forse qui troppo ingenuamente sull'avvenire come «primo momento della libertà che si libera» (*ibid.*), occorre precisare che il futuro che è in questione nell'archeologia si complica in un passato, è un futuro anteriore: è quel *passato che sarà stato*, quando il gesto dell'archeologo (o la potenza dell'immaginario) *avranno sgombrato* il campo dai fantasmi dell'inconscio e dalle fitte maglie della tradizione che impediscono l'accesso alla storia. Solo nella forma di questo «sarà stato» la conoscenza storica diventa veramente possibile.

15. L'archeologia risale a contropelo il corso della storia, così come l'immaginazione risale la biografia individuale. Entrambe rappresentano una forza regressiva, che non retrocede, però, come la nevrosi traumatica, verso un'origine che rimane indistruttibile, ma, al contrario, verso il punto in cui, secondo la temporalità del futuro anteriore, la storia (individuale o collettiva) diventa per la prima volta accessibile.

La relazione fra archeologia e storia diventa, in questo modo, trasparente. Essa corrisponde a quella che, nella

teologia islamica (ma anche, sia pure in modo diverso, nella teologia cristiana e giudaica), distingue e, insieme, congiunge, redenzione e creazione, «imperativo» (*amr*) e «creazione» (*khalq*), profeti e angeli. Secondo questa dottrina, vi sono, in Dio, due opere o prassi: l'opera della redenzione e quella della creazione. Alla prima corrispondono i profeti, che fungono da mediatori per affermare l'opera della salvezza; alla seconda gli angeli, mediatori per l'opera della creazione. L'opera della salvezza precede, nel rango, quella della creazione: di qui la superiorità dei profeti sugli angeli. (Nella teologia cristiana, le due opere, unite in Dio, sono assegnate nella Trinità a due persone distinte, il Padre e il Figlio, il creatore onnipotente e il redentore, in cui Dio si è svuotato della sua forza).

Decisivo, in questa concezione, è che la redenzione preceda nel rango la creazione, che ciò che sembra seguire sia in verità anteriore. Essa non è un rimedio per la caduta delle creature, ma ciò che soltanto rende comprensibile la creazione, dà ad essa il suo senso. Per questo, nell'islam, la luce del profeta è il primo degli esseri (così come, nella tradizione giudaica, il nome del messia è stato creato prima della creazione del mondo e, nel cristianesimo, il Figlio, pur generato dal Padre, gli è consustanziale e coevo). È istruttivo che l'opera della salvezza - pur precedendo nel rango l'opera della creazione - sia affidata, nell'islam e nel giudaismo, a una creatura. Ciò conferma il paradosso, che dovrebbe ormai esserci familiare, secondo cui le due opere non sono semplicemente separate, ma insistono in un unico luogo, in cui l'opera della salvezza agisce come una sorta di *a priori* immanente in quella della creazione, la rende possibile.

Risalire a contropelo, come fa l'archeologo, il corso della storia equivale allora a risalire l'opera della creazione per restituirla alla salvezza da cui proviene. Nello stesso senso, Benjamin faceva della redenzione una categoria pienamente storica, opposta in ogni senso all'apologia dei cattivi storici. E non solo l'archeologia è, in questo senso, l'*a priori* immanente della storiografia, ma il gesto dell'archeologo è il paradigma di ogni vera azione umana. Poiché non è semplicemente l'opera della vita che definisce il rango di un autore e di ogni uomo, ma il modo in cui è riuscito a riportarla all'opera della redenzione, a imprimere su di essa la segnatura della salvezza

e a renderla intellegibile. Solo per colui che avrà saputo salvarla, sarà possibile la creazione.

16. La storia delle scienze umane, prima di entrare in una fase di recessione, ha conosciuto un'accelerazione decisiva per tutta la prima metà del xx secolo, quando la linguistica e la grammatica comparata hanno assunto in essa la funzione di «discipline pilota». L'idea che fosse possibile risalire, attraverso un'analisi puramente linguistica, verso stadi più arcaici (o ultrastorici, per riprendere l'espressione di Dumézil) della storia dell'umanità era stata affacciata, alla fine del xix secolo, da Hermann Usener nella sua indagine sui *Götternamen* (1896). Chiedendosi, all'inizio della sua ricerca, come possa essere avvenuta la creazione dei nomi divini, egli osservava che per provare a rispondere a una simile domanda - nella storia delle religioni assolutamente fondamentale - noi non abbiamo altra «testimonianza» (*Urkunde*) che quella che ci proviene da un'analisi del linguaggio (Usener, 5). Ma, già prima di lui e, certo, con meno rigore, la grammatica comparata aveva ispirato le ricerche di quegli studiosi, da Max Müller ad Adalbert Kuhn e a Emile Burnouf, che, negli ultimi trent'anni del xix secolo, avevano cercato di fondare la mitologia comparata e la scienza delle religioni. Proprio nel momento in cui la grammatica comparata, nel suo tentativo di ricostruire, attraverso l'esame di dati esclusivamente linguistici, non soltanto e non tanto i «nomi divini», quanto piuttosto le linee generali delle stesse «istituzioni indoeuropee», raggiungeva col *Vocabulaire* di Benveniste il suo vertice, si assisteva a una recessione generalizzata di un tale progetto e alla svolta della linguistica verso il modello formalizzato di tipo chomskiano, nel cui orizzonte epistemologico quella ricerca risultava difficilmente proponibile.

Non è qui il luogo di interrogarsi sulla funzione e sul futuro delle scienze umane oggi. Ci interessa piuttosto chiederci a questo punto nuovamente in che modo debba essere intesa l'*arche* che è in questione nell'archeologia. Se è vero, infatti, che la ricerca aveva registrato un progresso significativo quando, sia in ambito linguistico sia in quello di storia delle culture, aveva abbandonato l'ancoraggio a una lingua presupposta

come reale e a un popolo che la parlava («l'indoeuropeo accademico qual era parlato, si pensava, al momento della dispersione»: Dumézil, I, 9), se gli studiosi avevano compreso che l'importante non era tanto ricostruire un prototipo inverificabile, quanto spiegare comparatisticamente le lingue conosciute, tuttavia non era possibile in quella prospettiva recidere del tutto il collegamento al sostegno ontologico implicito nell'ipotesi. In questo modo, quando, nel 1969, Benveniste ebbe pubblicato il suo capolavoro, non era certamente chiaro come si dovesse intendere il *locus* epistemologico e la consistenza storica di qualcosa come una «istituzione indoeuropea» ed è probabile che l'autore, anche se non fosse stato colpito in quello stesso anno da una forma di totale e inguaribile afasia, non sarebbe stato in grado di suggerire una soluzione.

Nella prospettiva dell'archeologia filosofica che qui si propone, il problema dell'ancoraggio ontologico va integralmente rivisto. L'*arche* verso cui l'archeologia regredisce non va intesa in alcun modo come un dato situabile in una cronologia (sia pure con una griglia larga di tipo preistorico); essa è, piuttosto, una forza operante nella storia, così come le parole indoeuropee esprimono un sistema di connessioni fra le lingue storicamente accessibili, il bambino nella psicoanalisi è una forza attiva nella vita psichica dell'adulto e il *big bang*, che si suppone aver dato origine all'universo, è qualcosa che continua a inviare verso di noi la sua radiazione fossile. Ma a differenza del *big bang*, che gli astrofisici pretendono, anche se in termini di milioni di anni, di datare, l'*arche* non è un dato o una sostanza, bensì un campo di correnti storiche bipolari, tese fra l'antropogenesi e la storia, fra il punto d'insorgenza e il divenire, fra un arcipassato e il presente. E, come tale - in quanto, cioè, come l'antropogenesi, essa è qualcosa che si suppone necessariamente accaduto, ma che non può essere ipostatizzato in un evento nella cronologia -, essa soltanto è in grado di garantire l'intelligibilità dei fenomeni storici, di «salvarli» archeologicamente in un futuro anteriore nella comprensione non di un'origine - in ogni caso inverificabile - ma della sua storia, insieme finita e intotalizzabile.

A questo punto è anche possibile comprendere che cosa sia in gioco nello spostamento del paradigma delle scienze umane

dalla grammatica comparata (una disciplina essenzialmente storica) alla grammatica generativa (cioè una disciplina in ultima istanza biologica). Il problema resta, in entrambi i casi, quello dell'ancoraggio ontologico ultimo che è, per la grammatica comparata (e per le discipline che su di essa si fondano), un evento storico originario e, per la grammatica generativa (e per le discipline cognitivistiche con essa solidali), il sistema neuronale e il codice genetico dell'*homo sapiens*. Il predominio oggi, nell'ambito delle scienze umane, di modelli provenienti dalle scienze cognitive, testimonia di questo spostamento del paradigma epistemologico. Le scienze umane raggiungeranno, però, la loro decisiva soglia epistemologica, soltanto quando avranno ripensato da capo la stessa idea di un ancoraggio ontologico per guardare all'essere come a un campo di tensioni essenzialmente storiche.

Bibliografia

La bibliografia comprende soltanto i libri citati nel testo. Le traduzioni, italiane o in altre lingue, sono indicate solo nei casi in cui siano state effettivamente utilizzate.

Benjamin, Walter

1974 *Über den Begriff der Geschichte*, in *Gesammelte Schriften*, a cura di Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser, I, 2, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (1942¹).

1977 *Über das mimetische Vermögen*, in *Gesammelte Schriften*, a cura di Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser, II, 1, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (1933¹).

1982 *Das Passagenwerk*, in *Gesammelte Schriften*, a cura di Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser, V, 1, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Benveniste, Emile

1969 *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Editions de Minuit, Paris, 2 voll.

1974 *Problèmes de linguistique générale*, II, Gallimard, Paris.

Bergson, Henri

1949 *Le Souvenir du présent et la fausse reconnaissance*, in *L'Énergie spirituelle*, puf, Paris (1919¹).

Böhme, Jakob

1955 *Sämtliche Werke*, a cura di Will-Erich Peukert, VI, Frommann, Stuttgart.

Boureau, Alain

2004 *Le Pape et les sorciers. Une consultation de Jean XXII sur la magie en 1320 (manuscrit B.A.V, Borghese 348)*, Ecole Française de Rome, Rome.

Caruth, Cathy

1996 *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative and History*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Derrida, Jacques

1972 *Marges de la philosophie*, Editions de Minuit, Paris.

Dreyfus, Hubert L. e Rabinow, Paul

1983 *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics. With an Afterword by and an Interview with Michel Foucault*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Michel Foucault, un parcours philosophique. Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité. Avec un entretien et deux essais de Michel Foucault*, Gallimard, Paris 1992).

Dumézil, Georges

1968-73 *Mythe et épopée*, Gallimard, Paris, 3 voll.

Foucault, Michel

1966 *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris.

1969 *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris.

1975 *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris (trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1993²).

1994 *Dits et écrits*, a cura di Daniel Defert e François Ewald, con la collaborazione di Jacques Lagrange, Gallimard, Paris, 4 voll.

Freud, Sigmund

1914 *Der Moses des Michelangelo*, «Imago», III, i (trad. it. *Il Mosè di Michelangelo*, in *Opere*, a cura di Cesare L. Musatti, VII: 1912-1914. *Totem e tabù e altri scritti*, Boringhieri, Torino 1975).

1938 *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, De Lange, Amsterdam (trad. it. *L'uomo Mosè e la religione monoteistica. Tre saggi*, in *Opere*, a cura di Cesare L. Musatti, XI: 1930-1938. *L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti*, Boringhieri, Torino 1979).

Giamblico

1516 *Iamblichus de mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum ... Proclus de sacrificio, & magia ... Marsilio Ficino fiorentino interprete*, in aedibus Aldi, Venetiis.

1966 *Les Mystères d'Égypte*, a cura di Edouard Des Places, Les Belles Lettres, Paris.

Ginzburg, Carlo

1986 *Miti emblematici. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino.

Goethe, Wolfgang

1949-52 *Naturwissenschaftliche Schriften*, a cura di Ernst

Beutler, I-II, in *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, XVI-XVII, Artemis-Verlag, Zürich.

Goldschmidt, Victor

1985 *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, Vrin, Paris (1947¹).

Heidegger, Martin

1972 *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen (1927¹).

Herbert di Cherbury

1645 *De ventate*, s.e., London (rist. anast. a cura di Günter Gawlick, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966).

Kant, Immanuel

1942 *Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik*, in *Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe*, III, De Gruyter, Berlin.

1973 *Philosophische Enzyklopädie*, in *Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe*, XXIX, De Gruyter, Berlin.

1974a *Kritik der Urtheilskraft*, in *Werkausgabe*, a cura di Wilhelm Weischedel, X, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

1974b *Logik*, in *Werkausgabe*, a cura di Wilhelm Weischedel, VI, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Kuhn, Thomas S.

1970 *The Structure of Scientific Révolutions*, Chicago University Press, Chicago (1962²); trad. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1978).

Lévi-Strauss, Claude

1950 *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, puf, Paris.

Luzzatto, Moise Hayyim

1991 *Le Philosophe et le cabaliste. Exposition d'un débat*, a cura di Joelle Hansel, Verdier, Lagrasse.

Mauss, Marcel

1950 *Sociologie et anthropologie*, puf, Paris.

Meillet, Antoine

1975 *Linguistique historique et linguistique générale*, Champion, Paris (1921¹).

Melandri, Enzo

1967 *Michel Foucault: l'epistemologia delle scienze umane*, «Lingua e stile», II, i.

2004 *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata (1968¹).

Milo, Daniel S.

- 1991 *Trahir le temps. Histoire*, Les Belles Lettres, Paris.
- Noailles, Pierre
- 1948 *Tas et jus. Études de droit romain*, Les Belles Lettres, Paris.
- Overbeck, Franz
- 1996 *Kirchenlexicon Materialen, Christentum und Kultur*, a cura di Barbara von Reibnitz, in *Werke und Nachlass*, VI, 1, Metzler, Stuttgart-Weimar.
- Paracelso
- 1859 *Bücher und Schriften*, a cura di Johannes Huser, Waldkirch, Basel,, 6 voll. (rist. anast. Olms, Hildesheim-New York).
- Pingree, David (a cura di)
- 1986 *Picatrix. The Latin Version of the Gayat al-hakim*, The Warburg Institute-University of London, London.
- Prodi, Paolo
- 1992 *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, il Mulino, Bologna.
- Ricœur, Paul
- 1965 *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Editions du Seuil, Paris.
- Saussure, Ferdinand de
- 1971 *Ms. Fr. 3961*, in Jean Starobinski, *Les Mots sous les mots. Les Anagrammes de Ferdinand de Saussure*, Gallimard, Paris.
- Schmitt, Carl
- 1970 *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin.
- Usener, Hermann
- 2000 *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Klostermann, Frankfurt a. M. (1896¹).
- Virno, Paolo
- 1991 *Un dedalo di parole. Per un'analisi linguistica della metropoli*, in Massimo Ilardi (a cura di), *La città senza luoghi. Individuo, conflitto, consumo nella metropoli*, Costa & Nolan, Genova.
- Warburg, Aby
- 1922 *Italianische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schi-fanoia zu Ferrara*, in AA.VV., *L'Italia e l'arte straniera*. Atti del X Congresso internazionale di storia dell'arte,

Maglione & Strini, Roma (trad. it. *Arte italiana e astrologia internazionale nel Palazzo Schifanoia di Ferrara*, in Aby Warburg, *La rinascita del paganesimo antico. Contributi alla storia della cultura raccolti da Gertrud Bing*, La Nuova Italia, Firenze 1966).

2000 *Das Bilderatlas Mnemosyne*, a cura di Martin Warnke con la collaborazione di Claudia Brink, Akademie-Verlag, Berlin.

Indice dei nomi

Abu Ma 'shar, 56
Agostino d'Ipbona, 45-46, 49-52
Alessandro di Haies, 50 Ambrogio, 46
Aristotele, 20-21, 24, 27, 79
Ast, Friedrich, 28-29 Aulo Gellio, 76
Benedetto da Norcia, 23
Benjamin, Walter, 7, 72-74, 96, 99, 106,108
Bentham, Jeremy, 18
Benveniste, Emile, 61-63, 76, 109-10
Berengario di Tours, 46-47
Bergson, Henri, 95-96, 101 Bertillon, Alphonse, 71
Binswanger, Ludwig, 104 Bloch, Marc, 19
Blumenberg, Hans, 77-78
Böhme, Jakob, 43-45, 72 Boureau, Alain, 54-55
Burckhardt Jacob, 70
Burnouf, Emile, 109
Canguilhem, Georges, 12, 15
Caruth, Cathy, 101 Castelnuovo, Enrico, 70
Crollius, Oswald, 60
Deleuze, Gilles, 77 Derrida, Jacques, 80
Doyle, Conan, 70 Dreyfus, Hubert L., 12
Dumézil, Georges, 91-93, 95, 109-10
Enrico del Carretto, 54-55
Febvre, Lucien, 19 Festo, Sesto Pompeo, 20
Feuerbach, Ludwig, 8 Ficino, Marsilio, 53
Fleck, Ludwik, 13 Fontana, Alessandro, 15
Foucault, Michel, 7, 11-12,14-19, 24, 33, 39,42,59-66,
81,84-85,93-95, 97-98,103-07
Francesco del Cossa, 56
Freud, Sigmund, 69-72, 97-98, 100-101,103, 105-06
Galton, Francis, 71 Gernet, Louis, 91
Ghirlandaio (Domenico Bigordi), 30

Giamblico, 52-53
 Ginzburg, Carlo, 69-70, 72 Giorgione, 70
 Giovanni XXII, 54 Goethe, Wolfgang, 31-32
 Goldschmidt, Victor, 24-27
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 28
 Heidegger, Martin, 28-29, 88-89
 Herbert di Cherbury, 66-67
 Hofmannsthal, Hugo von, 57
 Isidoro di Siviglia, 46
 Jakobson, Roman, 79
 Kant, Immanuel, 22, 24, 82-84
 Kantorowicz, Ernst, 19
 Keplero (Kepler), Johannes, 45
 Koyre, Alexandre. 15
 Kuhn, Adalbert, 109 Kuhn, Thomas S., 12-15
 Landru, Henri-Désiré, 71
 Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 45
 Lévi-Strauss, Claude, 79
 Lippi, Filippo, 10
 Lowith, Karl, 77-78
 Luzzatto, Moshe I. 68
 Mauss, Marcel, 94-95 Meillet, Antoine, 92
 Melandri, Enzo, 21, 39, 61-62, 96-99, 106
 Meyerson, Emile, 15 Milo, Daniel S., 19
 More, Henry, 38
 Morelli, Giovanni, 69-71 Müller, Max, 109
 Newton, Isaac, 13
 Nietzsche, Friedrich, 84, 86, 93-94,
 98-99, 102 Nouilles, Pierre, 76
 Origene, 96
 Overbeck, Franz, 86-89, 94-96
 Paracelso (Theophrast von Hohenheim),
 35-43, 45, 48, 52, 59-60, 72. 81
 Parry, Milman, 31 Pasquino, Pasquale, 15
 Pingree, David, 56-58 Platone. 24-28. 31, 68
 Proclo, 53 Prodi. Paolo, 91
 Rabinow, Paul, 12
 Ricœur, Paul. 97-98, 100
 Rodier, Georges, 24
 Rotten, Elizabeth. 31

Sassoferrato (Giovanni Battista Salvi), 70
Saussure. Ferdinand de. 62
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, 28-29
Schmitt, Carl, 77-78 Scholem, Gershom, 72
Semon, Richard W., 59
Spinoza, Baruch, 68 Steiner, George, 14
Stevens, Wallace, 34 Strauss, Leo, 68
Tiziano Vecellio, 42, 70 Tolomeo, 13
Tommaso d'Aquino, 46-48. 50-51
Trubeckoj, Nikolaj, 78
Ugo di San Vittore, 46
Usener. Hermann, 109
Valéry, Paul. 99
Virno, Paolo, 106
Vischer, Friedrich Theodor, 59
Warburg, Aby, 30. 56, 58, 72-73
Weber, Max, 78
Wind, Edgar, 70
Wolfson. Harry A.. 68